



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

***THEOS E LOGOS NA RELAÇÃO ENTRE O MITO E A
CIÊNCIA: objeto de estudo na área das Ciências das
Religiões***

**Josinaldo Dantas da Silva
Orientadora: Profa. Dra. Suelma de Souza Moraes.**

**JOÃO PESSOA – PB
2018**

JOSINALDO DANTAS DA SILVA

THEOS E LOGOS NA RELAÇÃO ENTRE O MITO E A CIÊNCIA:
objeto de estudo na área das Ciências das Religiões

**Trabalho de Dissertação apresentado ao
Programa de Pós-Graduação em Ciências
das Religiões da Universidade Federal da
Paraíba como pré-requisito para a obtenção
do título de Mestre, sob a orientação da
Profa. Dra. Suelma de Souza Moraes.**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586t Silva, Josinaldo Dantas da.

Theos e Logos na relação entre o Mito e a Ciência :
objeto de estudo na área das ciências das religiões /
Josinaldo Dantas da Silva. - João Pessoa, 2018.
95 f.

Orientação: Suelma de Souza Moraes Moraes.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE-PPGCR.

1. Ciências das Religiões. 2. Teologia. 3. Mito. 4.
Desmitologização. I. Moraes, Suelma de Souza Moraes.
II. Título.

UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*“THEOS E LOGOS NA RELAÇÃO ENTRE O MITO E A CIÊNCIA: OBJETO DE
ESTUDO NA ÁREA DAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES”*

Josinaldo Dantas da Silva

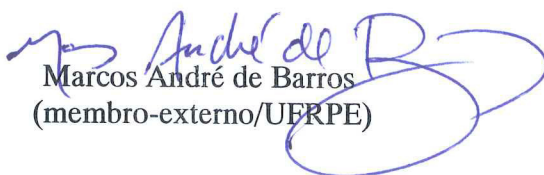
Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Suelma de Souza Moraes
(orientadora/PPGCR/UFPB)



André Gustavo Ferreira da Silva
(membro-externo/UFPE)



Marcos André de Barros
(membro-externo/UFPE)

Aprovada em 29 de agosto de 2018.

Dedico o esforço das longas madrugadas de leitura e escrita deste trabalho ao meu Pai, homem religioso de profunda oração e a minha Mãe por seu caráter de fé antropológico: minhas raízes; a minha esposa Marinalva e aos nossos filhos, Emily e Alisson e ao meu irmão Bruno Pontes.

AGRADECIMENTOS

A Deus fonte de todo o bem e de toda a graça.

Aos meus pais, em especial a minha mãe, por se doar em prol de meus estudos no longo da caminhada de nossa convivência familiar.

A minha linda e perseverante esposa Marinalva, pelas sugestões, encorajamento, cumplicidade e compreensão ao longo desta dissertação.

Aos meus filhos Alisson e Emilly, por estarem sempre unidos a minha conquista diária deste mestrado.

Pelas orações de tantas noites da minha filha Emilly, dedicadas ao término desta dissertação.

Às Professoras e amigas Eunice Simões e Suelma de Souza Moraes.

Especialmente à professora Suelma, minha orientadora, pelas incontáveis sugestões, paciência e zelo para com esta dissertação.

Ao professor André Gusmão pelas sugestões ao longo de minha vida acadêmica.

Aos Padres Paulo Cabral e Antônio Maria Guerin pelo aprendizado de seu modo de vida íntima com Deus e com os pobres.

Ao Pastor Bruno Pontes pelas sugestões e indicações convenientes de leituras, como também por seu apoio para este momento acontecer.

A meu amigo Márcio Lima, historiador, filósofo e escritor pela sua convicção no agnosticismo, por ter me ajudado a concretizar e a focalizar o meu objeto de estudo nesta dissertação.

A minha amiga de turma Ângela Albuquerque pelo apoio e estímulo para a conclusão deste estudo.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é refletir sobre o diálogo entre as Ciências das Religiões e a Teologia. Desenvolveu-se a partir da compreensão do *Theos* e do *logos* na relação entre o mito e a ciência. Para tanto, analisamos o mito e a realidade como contribuição para a hermenêutica da desmitologização, numa perspectiva facilitadora do processo de diálogo entre as Ciências das Religiões e a Teologia, na academia. Abordamos a ideia de desmitologização como método de compreensão do mito segundo pensadores como Rudolf Bultmann e Hans-Georg Gadamer. No entanto, a desmitologização não significa a negação do mito. A interpretação existencial dada, neste estudo, a esse fenômeno fundamentou-se na compreensão que o homem tem de sua própria existência. Por fim, tratamos da hermenêutica filosófica como processo para o diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões, observando a Teologia Pública como disciplina, fonte e doadora de sentidos. Assim, propomos, para este diálogo, o estudo da Teologia, vendo-a como área de conhecimento que lida com questões referentes à divindade, visando colaborar para o aprofundamento das pesquisas em Ciências das Religiões.

PALAVRAS-CHAVES: Ciências das Religiões. Teologia. Mito. Desmitologização.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to reflect on the dialogue between the Sciences of Religions and Theology. It was developed from the understanding of *Theos* and *logos* in the relation between myth and science. Therefore, we analyze myth and reality as a contribution to the hermeneutics of demythologization, in a facilitating perspective of the dialogue process between the Sciences of Religions and Theology, in the academy. We approach the idea of demythologization as a method of understanding myth according to thinkers such as Rudolf Bultmann and Hans-Georg Gadamer. However, demythologization does not mean denying the myth. The existential interpretation given in this study to this phenomenon was based on man's understanding of his own existence. Finally, we deal with philosophical hermeneutics as a process for the dialogue between Theology and the Sciences of Religions, observing Public Theology as a discipline, source and endowment of meanings. Thus, we propose, for this dialogue, the study of Theology, seeing it as an area of knowledge that deals with questions related to the divinity, aiming to collaborate to deepen the research in Religious Sciences.

KEYWORDS: Sciences of Religions. Theology. Myth. Demythologization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
I FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: a compreensão do mito e a interpretação da existência	11
1.1 MITO E REALIDADE COMO CONTRIBUIÇÃO PARA HERMENÊUTICA DA DESMITOLOGIZAÇÃO	13
1.1.1 As origens dos mitos e a cosmogonia dos deuses	19
1.1.2 Os fundamentos paradigmáticos da <i>Arché</i> ao <i>Logos</i>	25
1.1.3 Ciências e a Teologia na Modernidade	40
1.2 O MÉTODO HERMENÊUTICO: Bultmann, Gadamer e sua contribuição na desmitologização	49
1.2.1 A hermenêutica da desmitologização de Rudolf Bultmann como contribuição da compreensão do mito na realidade	50
1.2.2 Linguagem e diálogo como compreensão da hermenêutica gadameriana	54
1.2.3 A estrutura do jogo como princípio de compreensão da Hermenêutica gadameriana e desmitologização	65
II TEOLOGIA E CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES: processos do diálogo entre Teologia e Ciências das Religiões	69
2.1 A CONTRIBUIÇÃO DA TEOLOGIA PÚBLICA PARA O DIÁLOGO DA TEOLOGIA COM AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES	76
2.2 A HERMENÊUTICA COMO PROCESSO NO DIÁLOGO DAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES E A TEOLOGIA	81
III CONCLUSÕES	89
REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

O presente trabalho acadêmico apresenta como problemática central o modo como são tratados os conceitos de *theos* e *logos* na relação entre mito e ciência. Pretendemos, com isto, analisar, de forma aprofundada, como esses conceitos são tomados pelas Ciências das Religiões enquanto disciplina científica. Ao longo da história, os conceitos *theos* e *logos* foram abordados de diferentes formas, tanto pela religião e filosofia quanto pela ciência, no sentido moderno do termo. Contudo, o estudo desses conceitos pela hermenêutica filosófica apresenta tanto o *theos* quanto o mito como elementos estruturantes da realidade através da história.

Nosso objetivo geral é promover a reflexão sobre o diálogo entre as Ciências das Religiões e a Teologia, a partir da compreensão do *Theos* e do *logos* na relação entre o mito e a ciência. Desse modo, analisaram-se, especificamente, os conceitos de *theos* e *logos* no decorrer do processo histórico; estudou-se o conceito de mito, a partir da contribuição hermenêutica; observou-se a ideia de desmitologização, segundo pensadores como Rudolf Bultmann e Hans-Georg Gadamer e apresentou-se o modo como a hermenêutica pode facilitar o processo de diálogo entre as Ciências das Religiões e a Teologia.

Ao tratar da relação da Teologia com as Ciências das Religiões, não podemos deixar de mostrar a ciência como vista na Modernidade por alguns pensadores como Habermas e Baumam, que desmistificam a ideia da ciência como método rígido e apresentam uma ciência da promoção do sujeito.

Apresentaremos também o significado da Teologia e das Ciências das Religiões, no decorrer da Modernidade e Pós-Modernidade, com pensadores como Klaus Hock, João Décio Passos, Hans-Jürgen Greschat e Frank Usarski.

Dessa maneira, o estudo do *theos* e do *logos*, com base em uma ciência reflexiva, proporciona uma análise da relação entre Teologia e Ciências das Religiões, sem pressupor a superioridade de uma sobre a outra, tampouco destacando uma tradição religiosa, mas promovendo, a partir dessa análise, a reflexão que cada uma constrói sobre o conceito desses termos no âmbito das religiões.

A riqueza dessa temática nos coloca diante de desafios que experimentamos na atualidade, gerados por momentos de profunda tensão social, diversidades religiosas conflitantes, como também de uma visão científica que, por caminhos

puramente lógicos, tem desprezado a investigação das origens das coisas pelo viés mitológico.

Para uma melhor organização deste estudo, no primeiro capítulo, tratamos brevemente do processo histórico do *Theos* ao *Logos*, esclarecendo acerca das origens dos mitos e da cosmogonia dos deuses, indo de Homero, Hesíodo ao Orfismo, orientado pelos fundamentos paradigmáticos dos pré-socráticos ao Aristotelismo. Especificamos os conceitos de mito e realidade, como uma contribuição para a hermenêutica da desmitologização, fundamentando-se no pensamento de Rudolf Bultmann. Ainda neste capítulo, esclarecemos acerca do Método Hermenêutico de Gadamer e sua contribuição na desmitologização, utilizando-se da Estrutura do *jogo* como princípio de compreensão da hermenêutica, da linguagem e do diálogo.

No segundo capítulo, refletimos sobre a relação dialógica entre a Teologia e as Ciências das Religiões, bem como sobre o lugar da Teologia Pública nas Ciências das Religiões e sobre a influência da Hermenêutica no processo de diálogo entre as Ciências das Religiões e a Teologia.

Este trabalho se justifica pela importância de uma pesquisa acerca do estudo do *theos* e do *logos*, não só pela Teologia, mas também pelas Ciências das Religiões. Isso porque, sendo a Teologia uma área do conhecimento que lida com questões referentes à divindade, pode contribuir concretamente para o aprofundamento das pesquisas em Ciências das Religiões. Um estudo dessa natureza pode trazer larga contribuição ao diálogo entre as várias expressões das religiões, servindo como fonte para pesquisas posteriores.

1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: a compreensão do mito e a interpretação da existência

Este capítulo objetiva esclarecer acerca do surgimento da teologia e o seu significado, objetivando promover um melhor entendimento sobre o diálogo entre as Ciências das Religiões e a Teologia, a partir da compreensão do *Theos* e do *logos* na relação entre o mito e a ciência.

Para isto, faz bem trazer para este estudo, visões de autores que contribuíram para esse diálogo, resgatando em suas pesquisas o significado primeiro da Teologia nos primórdios da civilização grega.

Os gregos concebiam a Teologia por uma visão racional da realidade, “era o domínio dos filósofos: era a teoria da natureza do divino na medida em que ele se revela na natureza das coisas” (JAEGER, 1952, p.8). O autor ratifica que “A filosofia grega era uma autêntica Teologia natural, porque fundada sobre um conhecimento racional que penetra na natureza mesma das coisas” (JAEGER, 1952, p. 9).

Nesta visão de uma Teologia de caráter filosófico, Jaeger (1952) nos leva a ir mais além, isto é, a uma significação da palavra Teologia como uma atitude de espírito atribuído ao *logos*. Remetendo a Teologia a um caráter de “investigação acerca de deus ou dos deuses”, tendo, como ordem primeira, o mundo o qual permitia ao homem elevar-se ao princípio maior (JAEGER, 1952, p. 10)¹.

A Teologia supõe uma atitude de espírito que é característica dos Gregos que só poderia ser explicada pela grande importância que o pensamento grego atribuía ao *logos*, pois a palavra *theologia* significa investigação acerca de deus ou dos deuses (*théoi*) pela via do *logos*. (JAEGER, 1952, p. 10).²

Maraschin (2004, p.4), por sua vez, sobre o sentido de Teologia, nos leva a conhecê-la a partir da definição e do percurso histórico da palavra, do papel da hermenêutica filosófica de desmitologizar a Teologia, frente a suas diversas interpretações e compreensões.

¹ WERNER, Jaeger. *La teologia de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica Pánuco, 1952.

² Livre tradução do pesquisador.

³ MARASCHIN, Jaci. A Teologia dos Filósofos gregos e a Teologia Cristã. São Paulo. UMESP. *Revista Eletrônica Correlatio*. Nº 5. Junho, 2004.

⁴ Livre tradução do pesquisador. VILHENA, Maria Ângela. Ritos Religiosos. In: Passos, J. D.; USARSKI (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

⁵ QUEIROZ, José J. Mitos e suas regras. In: Passos, J. D.; USARSKI (Orgs.). *Compêndio de Ciência*

A palavra “teologia” significa pensamento a respeito de Deus. Em grego, *logos* de *theos*. O termo carrega em si a contradição fundamental de tratar logicamente o deus que, em princípio, não cabe na lógica. Por outro lado, nem sempre se pensou em deus ou nos deuses de maneira lógica. Os responsáveis pelo encerramento do pensamento a respeito da divindade em termos lógicos foram os filósofos gregos. E, em última análise, foi a metafísica que se fez teológica fazendo ao mesmo tempo que a teologia, consequentemente, se fizesse metafísica. Assim, metafísica e teologia fazem parte da mesma loucura da razão (MARASCHIN, 2004, p.4) (Grifo do autor)³

Maraschin (2004, p.14) aparece como um grande defensor da Teologia que dialoga e, ao apresentar o significado dela em um mundo grego clássico, o constrói de forma crítica e sistemática, a partir da expressão “*logos* de *theos*”. Coexiste implicitamente, nessa afirmação, uma contradição herdada dos deuses míticos, através dos poetas Hesíodo e Homero, legada aos filósofos gregos em suas escolas de pensamento.

Os primeiros pensamentos, referências/inferências a respeito dos deuses não estavam relacionados à filosofia, nem tampouco à metafísica clássica, pois seu pensar estava voltado à relação humana com a sua realidade existencial. Nesse sentido,

Desde que se tem notícia da existência humana, sabe-se também que há pensamento. Mas nem sempre houve filosofia ou metafísica. O pensamento humano parte, obviamente, do humano. É o homem que se pensa a si mesmo antes de qualquer outra coisa. E começa a pensar como se fosse criança, inventando histórias, dançando e cantando enquanto se refletia e se interpretava na poesia. Como criança, também se maravilhava ao se dar conta de que existia sem saber porquê. E, mais ainda, não conseguia dar as razões do brilho das estrelas, do movimento das coisas nem das genealogias. E assim nasceu o mito. Aristóteles dizia que “o mito se compõe de maravilhas”. (MARASCHIN, 2004, p.13). (Grifo do autor)

Com Maraschin (2004), o nascimento do mito contribuiu para a estruturação do pensamento cosmológico, no qual o este narra as experiências humanas na relação com o corpo e a natureza (*phýsis*). Nesse escopo, autor alega que:

O pensamento humano começou a se estruturar por meio do mito. O mito narrava as experiências humanas a partir do relacionamento do corpo com a natureza. Oscilava entre o que se passava dentro do

³ MARASCHIN, Jaci. A Teologia dos Filósofos gregos e a Teologia Cristã. São Paulo. UESP. *Revista Eletrônica Correlatio*. Nº 5. Junho, 2004.

corpo e fora dele. Nossos primeiros ancestrais expressavam-se por meio da arte. A arte, pois, antecede o mito. É provável que as primeiras manifestações culturais tenham sido o canto e a dança. Canto e dança são fundamentalmente expressões do corpo. Daí, passa-se ao desenho e às pinturas. O corpo que dança no espaço livre também desenha e pinta. E o faz utilizando referenciais humanos. (MARASCHIN, 2004, p.14).

Percebemos, desse modo, que o surgimento do mito tem características de uma real e imaginada relação do homem com a sua própria realidade e de que suas expressões aconteciam por meio das manifestações artísticas, como a dança e o canto, isto é, pelas expressões do corpo.

1.1 MITO E REALIDADE COMO CONTRIBUIÇÃO PARA HERMENÊUTICA DA DESMITOLOGIZAÇÃO

A primeira grande tarefa deste nosso trabalho é apontar possíveis definições e funções do mito na história, que venham contribuir com a hermenêutica da desmitologização no diálogo da Teologia com as Ciências das Religiões. Porém, antes de darmos início a esta empreitada, vamos primeiro analisar o sentido da desmitologização na interpretação do mito.

Desmitologização, que não significa negar o mito, e sim interpretá-lo existencialmente, em função da compreensão do que o homem tem de sua própria existência. Bultmann (2008), por exemplo, dirá que a desmitologização esclarece o significado do mistério de Deus. “A incompreensibilidade de Deus não radica na esfera do pensamento teórico, senão na esfera da existência pessoal” (BULTMANN, p.2008, p.504). O teólogo afirma que “o mito não explica, mas apenas descreve o mundo e a compreensão que os humanos têm de si e do contexto em que vivem” (BULTMANN, 2008, p.504), devendo ser interpretado de modo antropológico e não cosmológico.

É este esclarecimento do mito em sua origem que ambas as disciplinas, Ciências das Religiões e Teologia, através da hermenêutica da desmitologização, buscam chegar à nossa pesquisa. Não é nosso objetivo nesta análise, apresentar o mito num quadro fechado em si e histórico do mundo, mas apresentá-lo enquanto símbolos, imagens e termos desta realidade para transmitir ao homem o sentido de

suas crenças. Assim Eliade (1972), ao apresentar sua análise do mito a partir de sua concepção primeira, afirma que

Para o homem das sociedades arcaicas, ao contrário, o que aconteceu *ab origine* pode ser repetido através do poder dos ritos. Para ele, portanto, o essencial é conhecer os mitos. Essencial não somente porque os mitos lhe oferecem uma explicação do Mundo e de seu próprio modo de existir no mundo, mas sobretudo porque, ao rememorar os mitos e reatualizá-los, ele é capaz de repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Ancestrais fizeram *ab origine*. Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Em outros termos, aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecem. (ELIADE, 1972, p.14).

É na interpretação do mito em seu tempo mítico que Eliade (1972) vai além da origem das coisas, pois para ele não basta conhecer as coisas em sua origem, mas também como encontrá-las para reaparecerem na realidade. Destacamos, assim, as três características do tempo mágico-religioso que esclarece a não-homogeneidade do tempo mítico: Periodicidade, repetição, eterno presente.

Segundo o autor,

Essas características do tempo mágico-religioso concordam para esclarecer o sentido da não-homogeneidade deste tempo cratofânico e hierofânico em relação a duração profana. Da mesma forma que todas as outras atividades essenciais da vida humana — pesca, caça, colheita de frutos, agricultura — se tornaram, depois, se bem que sempre incompletamente, atividades “profanas”, os ritos foram revelados por deuses ou por “antepassados”. Sempre que se repete o rito ou um ato significativo — caça, por exemplo, — imita-se o gesto que teve lugar na *origem* dos tempos, quer dizer, num tempo mítico. (ELIADE, 2008, p.319). (Grifos do autor).

Para Eliade está nos ritos ou nos gestos significativos a origem das coisas que se fazem presentes no tempo mítico. É na repetição destes ritos e gestos que a época mítica deve ser pensada no tempo passado, presente e futuro. Nesse sentido, o autor diz que é através do rito ou de qualquer gesto significativo que o primitivo se insere no “tempo mítico”. Esse tempo não pode ser pensado como algo passado, mas deve ser pensado como sendo presente e futuro. Defende o estudioso que este período é “criador, no sentido de que é, então, *in illo tempore*, que tiveram lugar a criação e a organização do cosmos, da mesma forma que a revelação, pelos deuses, ou pelos antepassados, ou pelos heróis civilizadores, de todas as atividades

arquétipas” (ELIADE, 2008, p.319). Vale lembrar que, na era mítica, tudo era possível.

É nos ritos, “elementos constitutivos do viver humano” (VILHENA, 2013, p.513)⁴, que se dá a restauração do tempo mítico em sua origem. Tempo que, em sua época, foi criador; cosmogônico. Para Eliade (2008), este serve de modelo para todos os tempos, porque

Não é demais sublinhar a tendência — observável em qualquer sociedade, seja qual for o seu grau de evolução — para restaurar “aquele tempo”, o tempo mítico, o Grande Tempo. Porque essa restauração é o resultado de todo rito e de todo gesto significativo, sem distinção. “Um rito é a repetição de um fragmento do tempo original”; o tempo original serve de modelo para todos os tempos; o que sucedeu um dia repete-se sem interrupção; basta conhecer o mito para compreender a vida. (ELIADE, 2008, p.320). (Grifo do autor).

Em sua obra *Mito e Realidade*, Eliade (1972, p.15) nos fala da importância de conhecer o mito pela dimensão do ensinamento: “os mitos ensinam como repetir os gestos criadores dos Entes Sobrenaturais e, conseqüentemente, como assegurar a multiplicação de tal ou tal animal ou planta”. Assim, conhecendo o mito em sua origem, é preciso impregnar-se pela atmosfera sagrada, no intuito de reintegrar o tempo mítico na realidade contemporânea. Complementando, o autor afirma que

Na maioria dos casos, não basta conhecerem o mito da origem, é preciso recitá-lo; em certo sentido, é uma proclamação e uma *demonstração* do próprio conhecimento. E não é só: recitando ou celebrando o mito da origem, o indivíduo deixa-se impregnar pela atmosfera sagrada na qual se desenrolaram esses eventos miraculosos. O tempo mítico das origens é um tempo “forte”, porque foi transfigurado pela presença ativa e criadora dos Entes Sobrenaturais. Ao recitar os mitos, reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se, conseqüentemente, “contemporânea”, de certo modo, dos eventos evocados, compartilha da presença dos Deuses ou dos Heróis. Numa fórmula sumária, poderíamos dizer que, ao “viver” os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo “sagrado”, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável. (ELIADE, 1972, p.17). (Grifos do autor)

Quando investigamos o mito com olhar histórico em seu tempo mítico, este tem característica forte, “porque foi transfigurado pela presença ativa e criadora dos

⁴ VILHENA, Maria Ângela. Ritos Religiosos. In: Passos, J. D.; USARSKI (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

Entes Sobrenaturais” (ELIADE, 1972, p.18). Esse autor apresenta como verdadeira e sagrada a História constituída pelos atos dos Entes Sobrenaturais. Partindo dessas observações, podemos indicar alguns aspectos que são característicos do mito. Nas sociedades antigas, “constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais”, considerada absolutamente verdadeira, posto que se refere a realidades, e sagrada porque é a obra dos Entes Sobrenaturais e ainda “o mito se refere sempre a uma "criação", contando como algo que veio à existência ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar que foram estabelecidos” (ELIADE, 1972, p.18). (Grifo do autor).

Com base nisso, os mitos constituem “os paradigmas de todos os atos humanos significativos”, pois se conhecemos os mitos chegamos a “origem” das coisas, podendo dominá-las e manipulá-las. Isso confirma o fato de que “não se trata de um conhecimento "exterior", "abstrato", mas de um conhecimento que é "vivido" ritualmente”. Por fim, “de uma maneira ou de outra, "vive-se" o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados” (ELIADE, 1972, p.18). (Grifos do autor)

Desse modo, tendo a história mítica em seu tempo mítico, verdadeira e sagrada, buscamos, através da interpretação hermenêutica da desmitologização, analisar o *Theos* e o *Logos* na relação entre o mito e a ciência, envolvendo assim a área das Ciências das Religiões e a Teologia, abordando primordialmente a presença do mito na realidade humana.

Para isto, podemos nos debruçar ainda em Eliade (1992), em seu tratado “Sagrado e Profano”, ao relatar os dois modos de ser o mundo, apresentando cada um em seu tempo e sua origem como princípio conhecedor. Nesse sentido, ele enfatiza a dimensão da unidade que há entre os dois modos:

Pode se medir o precipício que separa as duas modalidades de experiência – sagrada e profana – lendo se as descrições concernentes ao espaço sagrado e à construção ritual da morada humana, ou às diversas experiências religiosas do Tempo, ou às relações do homem religioso com a Natureza e o mundo dos utensílios, ou à consagração da própria vida humana, à sacralidade de que podem ser carregadas suas funções vitais (alimentação, sexualidade, trabalho etc.). Bastará lembrar no que se tornaram, para o homem moderno e a religioso, a cidade ou a casa, a Natureza, os utensílios ou o trabalho, para perceber claramente tudo o que o distingue de um homem pertencente às sociedades arcaicas ou mesmo de um camponês da Europa cristã. Para a consciência

moderna, um ato fisiológico – a alimentação, a sexualidade etc. – não é, em suma, mais do que um fenômeno orgânico, qualquer que seja o número de tabus que ainda o envolva (que impõe, por exemplo, certas regras para “comer convenientemente” ou que interdiz um comportamento sexual que a moral social reprova). Mas para o “primitivo” um tal ato nunca é simplesmente fisiológico; é, ou pode tornar-se, um “sacramento”, quer dizer, uma comunhão com o sagrado (ELIADE, 1992, p.14).

Numa ótica primitiva em que a unidade, a comunhão entre o profano e o sagrado estão sempre presentes na realidade da vida humana, o nosso estudo tem na base a hermenêutica como método interpretativo. Nela, analisamos o mito como realidade cosmogônica em seu tempo mítico, buscando ratificar que, “Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar” (ELIADE, 1972, p.18).

Neste processo de análise do mito e da realidade como contribuição para hermenêutica da desmitologização, apresentar Mircea Eliade como historiador das religiões é resgatar, através de suas pesquisas em plena Modernidade e pós-Modernidade, o mito como realidade para as comunidades primitivas. Isto é, contribuir para a visão do mito como criação que narra o modo de as coisas passarem a existir.

Com isto, uma vez que Rudolf Bultmann e Hans-Georg Gadamer, contemporâneos da Modernidade e dedicados ao processo hermenêutico como modo interpretativo, buscamos suas contribuições à interpretação do mito para o homem da Modernidade.

Rudolf Bultmann, com a Teologia da existência, se preocupou em elaborar uma exegese que levasse em conta as concepções de mito para o homem moderno, visto que a Modernidade decorre da ciência e da filosofia da época moderna. A desmitologização para Bultmann é um procedimento hermenêutico que ajuda a interpretar o teor da realidade dos mitos aos homens da Modernidade.

Gadamer, por sua vez, preocupou-se em elaborar uma hermenêutica filosófica na qual o mito precisa ser visto a partir do resgate da sua própria história. Isto é, da historicidade da realidade do mito se constrói a verdadeira compreensão.

Em sua obra *Mito e razão*, ao resgatar a palavra *mythos* em sua origem grega, percebe-se um Gadamer envolvido num processo de desmitologização a partir do compreender o mito numa perspectiva da tradição na história. Para ele, o

mito tem seu significado próprio desde sua origem: “discurso, proclamação, notificação, dar a conhecer uma notícia” (GADAMER, 1997, p. 25). De forma que ele vai definir como significado de mito as palavras “dito” e “lenda”. Nessa definição, principalmente pelo termo “lenda”, Gadamer contribuirá na desmitologização frente à discussão da razão, na Modernidade, afirmando que “Os mitos são, sobretudo, histórias de deuses e sua ação sobre os homens” (GADAMER, 1997, p. 17).

Trazer Mircea Eliade, Rudolf Bultmann e Hans-George Gadamer para a análise do processo da desmitologização é buscar um olhar dissertativo do mito enquanto realidade na história do homem. Assim como Mircea Eliade vê o mito como realidade e revela uma origem, na história das religiões, Bultmann o interpreta facilitando a compreensão do homem moderno, e Gadamer busca o interpretar na hermenêutica filosófica, apresentando o mito como aquele que tem uma verdade própria.

Temos, portanto, um tema complexo abordado nas várias áreas de conhecimento, onde os mitos expressam a ideia de que o homem não é dono do mundo e nem de sua própria vida. Isso se dá pelo fato de que vivemos em um universo cheio de mistérios e enigmas os quais preenchem a vida humana. A palavra mito vem de uma raiz indo-europeia *mud*, que significa “pensar, imaginar, lembrar” ou tem sua origem no antigo idioma egípcio, *mdwj*, que significa “falar, conversar”, Ou, ainda, à raiz grega *mythos* que expressa “fala, palavra falada, história, fábula” sentido atribuído a partir de Homero, o qual se aproxima do sentido geral dado ao vocábulo mito (QUEIROZ, 2013, p. 499)⁵.

Nesse sentido, podemos dizer que os mitos trazem em si a explicação “da existência da vida humana”, pois “dão à realidade transcendente uma objetividade imanente e intramundana” (BULTMANN, 2008, p.16).

No universo que trata sobre Mitologia, podemos verificar que, segundo Bultmann (2008, p.16) esta “é uma ciência primitiva que se propõe explicar os fenômenos e acontecimentos estranhos, singulares, surpreendentes ou terríveis, atribuindo-os a causas sobrenaturais, sendo deuses ou demônios”.

O mito acompanha a humanidade desde os tempos remotos, dos primórdios da humanidade até os dias atuais. Mas a Modernidade matou o mito e é filha da

⁵ QUEIROZ, José J. Mitos e suas regras. In: Passos, J. D.; USARSKI (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ciência (*logos*), da racionalidade. Nesse contexto o novo herói é o cientista e o inventor (BULTMANN, 2008).

Com isto podemos, dizer que a hermenêutica filosófica da desmitologização visa atualizar o valor e o sentido do mito para uma melhor compreensão e ajuda na relação dos homens e sua história.

1.1.1 As origens dos mitos e a cosmogonia dos deuses

O capítulo anterior explanou a reflexão sobre o mito e a realidade numa perspectiva de contribuição para a hermenêutica da desmitologização. Vimos a ênfase dada ao mito enquanto presença na história da humanidade e as necessidades de o homem moderno compreender o mito. Apresentou-se, também, o método hermenêutico da desmitologização como alternativa para este compreender o mito na Modernidade.

Agora, refletimos sobre a presença do *Theos*, como divindade presente na relação entre o mito (*mythos*) e a ciência (*logos*) marcada nas concepções primordiais mais antigas da mitologia, tendo como foco primordial o resgate histórico do mito, enquanto realidade, na concepção da história das religiões. Nesse contexto, surge o estudo das Ciências das Religiões, tendo como aporte o estudo da Teologia, que tem como princípio a investigação, uma vez que “a palavra ‘teologia’ significa investigação acerca de deus ou dos deuses (*theoi*) pela via do *logos*” (JAEGER, 1952, p.10). (Grifos do autor)

O mito não possui uma definição que venha a ser aceita por todos. Para Eliade (1972, p.10), “é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares”. Ainda reforça o autor que “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”” (ELIADE, 1972, p. 10). (Grifo do autor).

Para maior esclarecimento, traçou-se um discreto caminho da mitologia, passando pelo fenômeno deus, na antiga história grega, pelos poemas de Homero, Hesíodo até Orfeu.

Possivelmente constatamos nas obras dos poetas gregos, já na Grécia antiga, a presença de deus como divindade relacionada aos costumes da humanidade e às ações da natureza. É nessa relação de deuses com o humano,

vista de forma entrelaçada, que os primeiros debates e pensamentos sobre deus e a gênese humana começa a ter um viés teológico. Nesse sentido, buscamos, neste estudo, seguir passos que podem justificar uma Teologia que faz parte do fenômeno sagrado revelado na História.

Na mitologia grega apresentada pelos antecessores filosóficos identifica-se a relação da divindade e humanos na História, permitindo um olhar fixado na ênfase da presença da religião na sociedade, apresentando-se em duas formas: “Religião pública” e “Religião dos mistérios” (REALE; ANTISERI, 1990, p.18). Esses autores distinguem as duas formas de religião da seguinte forma: “Religião pública tem o seu modelo na representação dos deuses e do culto”, enquanto a Religião dos mistérios, focada no Orfismo, “proclama a imortalidade da alma e concebe o homem segundo um esquema dualista que contrapõe o corpo à alma” (REALE; ANTISERI, 1990, p.18).

A discussão teológica está respaldada nos paradigmas da metafísica, do existencialismo, da história, da práxis e da linguagem que determinaram as diversas mudanças no que diz respeito, principalmente, ao fenômeno na história, que tem na metafísica de Aristóteles o modo do pensar o esquema dual. No universo da Teologia, está tanto o *mythos* quanto o *logos*, aquele tratado como uma realidade viva, presente e não fictício, conforme vimos nos estudos de Eliade (1972).

O autor, em sua obra *Mito e Realidade* (1972), fala do sagrado enquanto figura mitológica presente na história, chamando a atenção para os limites deixados pelos grandes pensadores filosóficos por tratarem o mito como figuras ilusórias. O autor fala da importância do “mito vivo”, pois, ao colocá-lo como figura presente nas várias estruturas da sociedade, permite apresentar o sagrado, com ênfase em seu estado numinoso, cuja transmissão ocorre de forma denominada por Otto (2007) como um despertar do espírito.

Eliade (1972, p. 6) aponta que o mito não é o estágio mental ou o momento histórico em que se tornou uma ficção, mas é algo “vivo”, no sentido em que “fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência”.

O mito está presente na história da humanidade há muito tempo. Narram não apenas “a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje” (ELIADE, 1972, p. 13).

Na história grega, se tem a presença forte de mitos, cujas narrativas chegaram aos dias atuais. Os mitos estão em obras poéticas, na relação com o cosmo, envolto com deuses e envolvidos em fatos reais. Objetivavam transmitir conhecimentos e explicar fatos que a ciência não conseguia fazê-lo. Surgiram a partir do fato de que o homem vive em constante busca de explicar algo que foge de seus conhecimentos. De modo geral, está ligado ao cosmos, a cosmogonia dos deuses.

Consta-se, em obras gregas, que o mito influenciava a espiritualidade do homem da Grécia Antiga. O poema *Odisseia*, de Homero, escrito antes do nascimento da Filosofia, é um grande exemplo. Nessa obra, percebe-se que o poeta era responsável não somente pela educação, mas também pela espiritualidade do homem da Idade Antiga. Na *Odisseia*, além de se apresentarem vários tópicos relacionados à vida do povo em sua totalidade, destaca-se, em especial, de forma mítica, a relação de deuses e homens e as diversas dicotomias que estão presentes na vida humana, conforme vemos em trecho da obra: “O Sol, do pulcro lago ressurgindo, em céu de bronze alumia os deuses E n’alma terra os homens, no abordarem. A celsa Pilos de Neleu fundada, Em cuja praia ao criniazul Netuno (...)” (HOMERO, 1996)⁶.

É característica do poema homérico procurar relacionar a realidade de deuses, homens e seus conflitos miticamente, em sua totalidade. Essa forma de escrever pensamentos miticamente a filosofia utilizou em seu surgimento, com um novo olhar racional. Ao homem em relação com a divindade; e a esta em relação com o homem, a filosofia passará a perguntar: qual o lugar do homem no universo?

Não podemos esquecer o poeta Hesíodo, com sua *Teogonia*, em meio ao fenômeno do politeísmo, nos séculos VIII e VII a.C., a referência à origem e à genealogia dos deuses:

Teogonia (em grego *theogonia*: theos = deus + genea = *origem*) é um poema de 1022 versos hexâmetros datílicos que descreve a origem e a genealogia dos deuses. Muito do que sabemos sobre os antigos mitos gregos é graças a esse poema que, pela narração em primeira pessoa do próprio poeta, sistematiza e organiza as histórias da criação do mundo e do nascimento dos deuses, com ênfase

⁶ HOMERO. *Odisseia*. Livro III. In: *Os pensadores pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Disponível em: http://files.filosofia-com0.webnode.com/200000001-90f1191ea9/_Colecao_Os_Pensadores__Vol_01.pdf. Acesso em: 06/05/2018.

especial a Zeus e às suas façanhas até chegar ao poder. (WENER, 2013, p.4).

Podemos citar o fragmento desse poema que relata a genealogia dos deuses construída por Hesíodo.

Eia! pelas Musas comecemos, elas a Zeus pai hineando alegam o grande espírito no Olimpo dizendo o presente, o futuro e o passado vozes aliando. Infatigável flui o som das bocas, suave. Brilha o palácio do pai Zeus troante quando a voz lirial das deusas espalha-se, ecoa a cabeça do Olimpo nevado e o palácio dos imortais. Lançando voz imperecível o ser venerando dos deuses primeiro gloriam no canto dê o começo: os que a Terra e o Céu amplo geraram e os deles nascidos deuses doadores de bens, depois Zeus pai dos deuses e dos homens, no começo e fim do canto hineiam as deusas o mais forte dos deuses e o maior em poder, e ainda o ser de homens e de poderosos Gigantes. Hineando alegam o espírito de Zeus no Olimpo Musas olímpidas, virgens de Zeus porta-égide. Na Piéria gerou-as, da união do Pai Cronida, Memória rainha nas colinas de Eleutera, para oblívio de males e pausa de aflições. Nove noites teve uniões com ela o sábio Zeus longe dos imortais subindo ao sagrado leito (HESÍODO)⁷.

Mesmo numa ótica narrativa mitológica, não podemos relacionar o poema de Hesíodo a um tratado teológico, uma vez que ele se encontra em meio a uma dimensão ampla da própria realidade cultural e mitológica, como diz Werner (2013).

Assinale-se, porém, desde agora, que o poema por si só não vale como uma espécie de tratado teológico desse fenômeno, muito mais complexo, no que diz respeito a práticas culturais e tradições mitológicas que a organização sincrônica e diacrônica construída no poema. (VERNANT, 2013, p. 9).

A narrativa de Hesíodo ganha expansão com o discurso cosmogônico⁸, por relacionar os deuses a fenômeno do universo cósmico. A partir desta ótica mítica, a perspectiva cosmogônica hesiodiana se confunde com sua teogonia de forma sincrônica. Trata-se da explicação do surgimento do universo através dos deuses e dos fenômenos cósmicos que causarão as primeiras discussões filosóficas sobre a gênese de tudo.

⁷HESÍODO. Teogonia. Disponível em: <http://www.nicoladavid.com/literatura/hesodo-sc-viii-vii-ac/promio-hino-s-musas>. Acesso em: 06/06/2018.

⁸ Lembrar que não é cosmologia por não haver ainda o conceito de *logos*, mas sim *mythos*.

Do Caos Érebus e Noite negra nasceram. Da Noite aliás Éter e Dia nasceram, gerou-os fecundada unida a Érebus em amor. Terra primeiro pariu igual a si mesma Céu constelado, para cercá-la toda ao redor e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre. Pariu altas Montanhas, belos abrigos das Deusas ninfas que moram nas montanhas frondosas. E pariu a infecunda planície impetuosa de ondas o Mar, sem o desejoso amor. Depois pariu do coito com Céu: Oceano de fundos remoinhos e Coios e Crios e Hipérion e Jápeto e Teia e Réia e Têmis e Memória e Febe de áurea coroa e Tétis amorosa (HESÍODO).⁹

Outra obra que despertou as discussões filosóficas gregas foi *Os Trabalhos e os dias*, também de Hesíodo, a qual fixou na cultura da época, o princípio da justiça (*diké*) como valor extremo a ser praticado (*areté*). É a visão da justiça estreitamente relacionada com a divindade que se espalhou na mente de vários pensadores posteriores ao autor, como se vê retratado em “Escuta, Zeus, vendo e ouvindo, e com justiça endireita as sentenças”! Quanto a mim, gostaria de dizer a Perses verdades”, em HESÍODO, apud GRONDIN, 2012, p. 61.

Dentro da concepção idealizada do homem grego, o conceito de justiça devia ser vivido e praticado com supremo respeito, criando assim, um conjunto de virtudes nomeado de *Areté*¹⁰. Tal visão acompanhou a evolução racional dos grandes pensamentos e fundamentos relacionados à ética filosófica que serviu de base aos filósofos pré-socráticos, culminando no princípio lógico originador de todas as coisas (*arché*). Hesíodo indicava a justiça como um valor supremo: “Ó Perses, coloca essas coisas no teu coração, e agora dá ouvidos à Justiça, e esquece de todo a força”(ROLIM, 2012, p. 152). O objetivo desta teoria era fazer o ser humano se afastar da prepotência e viver a justiça.

Elemento importante também presente na mitologia grega é a presença das duas formas de ser a religião, pública e dos mistérios, cujas definições foram citadas anteriormente. Nelas, começamos a visualizar a evolução da Teologia na narração da história, sendo fundamental enfatizar e diferenciar seus pensadores e seus

⁹ HESÍODO. Hesíodo. Os trabalhos e os dias. Curitiba: Segesta, 2012. Disponível em: <http://www.segestaeditora.com.br/download/ostrabalhoseosdias.pdf>. Acesso em: 06/06/2018.

¹⁰ *Areté*: A perfeição ou excelência de uma coisa). Perfeição ou virtude de uma pessoa. No pensamento de Platão e Aristóteles, a virtude está relacionada com a realização de uma função (*ergon*), exatamente da mesma maneira que um olho é perfeito se realiza a função que lhe é própria, a visão. Este é seu *telos* ou finalidade. A *areté* é então identificada com aquilo que permite uma pessoa viver bem ou de modo bem-sucedido, embora seja controverso se a virtude é portanto apenas um meio para uma vida bem-sucedida ou uma parte essencial da atividade de viver bem (BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho *et al.* Rio de Janeiro: Zahar, 1997).

objetivos na vida do povo, assim como destacar o que há de comum entre ambas. Há um destaque especial nesta fase para o Orfismo, que surge com a preocupação da alma no pós-morte.

Por fim, aquilo que é chamado Orfismo. Nesse caso, já não se trata de cultos específicos, nem de devoção a uma divindade singular, nem mesmo de uma comunidade de crentes organizados em seita à maneira dos pitagóricos, quaisquer que possam ter sido as interferências entre as duas correntes. O Orfismo é uma nebulosa na qual encontramos, de um lado, uma tradição de livros sagrados, atribuídos a Orfeu e Museu, que comportam teogonias, cosmogonias, antropogonias "heterodoxas"; e, de outro, personagens de sacerdotes itinerantes, que pregam um estilo de existência contrário à norma, um regime vegetariano, e que dispõem de técnicas de cura, de receitas de purificação para esta vida e de salvação para a outra. O destino da alma depois da morte é objeto, nesses ambientes, de preocupações e de dissertações às quais os gregos não estavam acostumados. (VERNANT, 2006, p. 71).

Essa linha filosófica teve seu apogeu na cultura grega, por volta do século VI ao III a.C., como religião do mistério e se expandiu com presença forte até o início do Período Cristão. Seus escritos em forma de poemas, que narravam desde a gênese dos deuses até a saída da alma do corpo pós-morte, trouxe para a Grécia Antiga uma nova visão religiosa. A novidade do Orfismo é a volta da alma às suas origens, o prêmio eterno e a certeza da libertação do processo de reencarnação proclamada pelas religiões oficiais.

A premiação eterna proclamada pelo Orfismo aos iniciados nas práticas rituais é o de combater toda uma ideia de reencarnação vivida pela religião pública. Nesta, os virtuosos teriam que sofrer como purificação de vidas percorridas em outros corpos, enquanto os que viviam seus vícios desfrutavam de tudo como inocentes na vida atual.

Na ótica da purificação do elemento divino no corpo, filósofos ou correntes filosóficas daquele período, que tiveram contato originário ou não com rituais de purificação, faziam frequentes referências ao Orfismo, uma crença de esquema dual (corpo e alma, tempo e espaço, céu e inferno), abrindo caminhos para novos questionamentos que rompem com a visão naturalista (REALE; ANTISERI, 1990).

Naquele momento quando o Orfismo dominava, o Estado tornou-se o horizonte ético do homem grego e, a partir dessa corrente filosófica, filósofos como Empédocles, Platão, assim como pitagóricos e estoicos, numa conotação religiosa,

apresentam uma nova forma de pensar, com conotações organizadas em conteúdo, método e objetivo, visando libertar o homem para buscar o amor desinteressado pela verdade.

É nesta busca do homem pela verdade que a Teologia se faz presente nas diversas perguntas realizadas pelos pensadores diante de suas admirações. Nesse contexto, implodem novos olhares da Teologia enquanto fenômeno. A abertura que se passa a ter diante da religião, com seus mistérios de purificação da alma, levam pensadores, diante da admirável possibilidade de ter a liberdade, a fazer as seguintes perguntas: “Por que existe tudo isto? De onde surgiu? Qual a sua razão de ser? Por que existe o homem, por que eu existo?” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 24).

É a velha pergunta sobre o ser das coisas em sua totalidade que abriu caminhos sem regras ou doutrinas para uma nova forma de pensar. Apresentar a Teologia como disciplina contribuinte das Ciências das Religiões é observar sua presença nesses caminhos que levam o homem à busca da verdade das coisas. São as novas formas de pensar que permitirão o surgimento de paradigmas relacionados à discussão sobre o sagrado.

1.1.2 Os fundamentos paradigmáticos da *arché* ao *logos*

Observar a Teologia diante dos primeiros paradigmas na história requer de nós uma breve reflexão sobre o pensamento de Thomas Kuhn acerca da ciência e dos paradigmas. Ao falar que a dinâmica das ciências se dá pela luta entre modelos explicativos, teorias e concepções de mundo, Kuhn nos mostra que, no horizonte da história, a discussão sobre Deus está em um parâmetro científico, por se tratar de um fenômeno presente na vida e na história humana, ao afirmar que “o desenvolvimento da maioria das ciências têm-se caracterizado pela contínua competição entre diversas concepções de natureza distintas” (KUHN, 1991, p.22).

Essa visão de desenvolvimento da ciência é caracterizada por Kuhn como ciência normal, isto por se tratar de uma pesquisa que se desenvolve a partir da acumulação de novas discussões e invenções particulares que causaram revoluções de paradigmas. Cada revolução de paradigmas são revoluções científicas.

Outra característica importante do paradigma é sua independência de um conjunto de regras externas. Os diversos debates e métodos de pesquisa, que surgiram em meio a um grupo ou comunidade científica, não estão necessariamente submetidos a um conjunto de regras. Na ausência de um padrão de regras, o pesquisador não deixará de realizar sua pesquisa no paradigma.

Nesse sentido,

Os paradigmas podem ser anteriores, mais cogentes e mais completos que qualquer conjunto de regras para a pesquisa que deles possa ser claramente abstraído [...] O que têm em comum não é o fato de satisfazer as exigências de algum conjunto de regras, explícito ou passível de uma descoberta completa — conjunto que dá à tradição o seu caráter e a, sua autoridade sobre o espírito científico. (KUHN, 1991, p.69)

Ao observar esse parâmetro relacionado ao paradigma visto por Kuhn numa perspectiva de abertura ao campo de pesquisa da ciência, compreendemos a Teologia, em seu vasto campo de estudo, como ciência das coisas relacionadas ao fenômeno sagrado, seja ele discutido na filosofia ou em qualquer outra área da ciência. Esse fenômeno está presente nos diversos paradigmas, desde as discussões da metafísica ao existencialismo atual.

Se analisarmos, por exemplo, a construção da metafísica, com os primeiros pensadores dos poemas míticos, observamos uma busca constante de uma consciência da verdade, através de uma resposta aos questionamentos anteriores relacionados à existência dos seres divinos e humanos. Essa construção busca chegar ao princípio de todas as coisas, e essa inquietação diante da gênese das coisas gera a presença constante da Teologia.

Nos pré-socráticos encontra-se, por exemplo, a presença forte do Orfismo, quando se utiliza do sistema dual das coisas. Na busca de explicar o início e o fim das coisas, essa corrente parte de uma discussão pré-existente à ciência sistemática.

Conhecido pela filosofia como naturalistas ou filósofos da *phýsis*, os adeptos do Orfismo foram os primeiros a pensar teorias que conduzissem o homem a buscar a origem (*arché*) de todas as coisas, isto é, o princípio cosmológico. Começando por Tales de Mileto, filósofo da Escola Jônica, para o qual o elemento primordial, a água, aparece como princípio originário e único das coisas.

Nesse contexto,

Tales, fundador de tal filosofia, afirma que esse princípio permanente é a água (é por isto que ele declarou também que a terra assenta sobre a água). Levado sem dúvida a esta concepção por observar que o alimento de todas as coisas é úmido, e que o próprio quente dele procede e dele vive (ora aquilo donde as coisas vêm é, para todas, o seu princípio). Foi desta observação, portanto, que ele derivou tal concepção, como ainda do fato de todas as sementes terem uma natureza úmida e ser a água, para as coisas úmidas, o princípio da sua natureza. (ARISTÓTELES, 1984, p.11).

Nessa observação de Aristóteles, a partir do *arché* de Tales de Mileto, percebe-se uma nova perspectiva do elemento primordial de todas as coisas (a água) como originário e único para sua cosmologia. Essa teoria serve de base para vários filósofos pré-socráticos, por apresentar a ideia de princípio, tendo como base a natureza, isto é, a *phýsis*. Com os filósofos jônicos, rompe-se a ideia dos deuses como agentes criacionistas e torna-se a razão o princípio organizador e criador de todas as coisas: o *logos*.

Esses foram os primeiros paradigmas mitológicos, dentro do pensamento filosófico, que começam a surgir e evoluir de forma influente nas organizações da sociedade, passando-se de *mythos* para o *logos*.

No evoluir do pensar, numa ótica do *logos*, Anaximandro aparece afirmando que o princípio de que Tales falava não poderia ser a água, porquanto ela também já é derivada de algo. A *arché*, então, só poderia ser mesmo o *infinito* ou, como dizia o *ápeiron*, o que não tem limites, nem externos, nem internos. Para Anaximandro, esse princípio estava ligado ao divino, com a diferença de não ser nascido e nem ser possível a sua morte. Assim, “Para Anaximandro, o universo teria resultado de modificações ocorridas num princípio originário ou *arché*. Esse princípio seria o *ápeiron*, que se pode traduzir por infinito e/ou ilimitado” (OS PENSADORES, 1996, p. 20).

O *ápeiron* seria, para esse estudioso, o movimento eterno que está sempre separando os opostos. Não como um ser-criado (na *phýsis*), mas, com o próprio Ser (tóon), com características próprias e imutáveis que estão no âmbito da *methaphýsika*, auxiliando a passagem para as pesquisas sobre o Ser (ontologia) para a escola dos eleatas.

Com Heráclito, aparece em foco uma das escolas que mais influenciaram os pensadores pré-socráticos: a Escola de Eleia. “O eleatismo, segundo a maioria dos

historiadores, é que teria inaugurado explicitamente tanto a problemática lógica quanto a ontológica: as especulações sobre o conhecer e sobre o ser” (OS PENSADORES, 1996, p.25). A ideia do dinâmico movimento das coisas é um dos princípios geradores do universo, para Heráclito. Esse movimento, que permite mudanças constantes, apresenta o fogo como princípio fundamental.

Heráclito concentra-se na busca pela verdade e sentidos das coisas, isto por criticar a forma como os homens os ver pelas aparências. É um dos primeiros a falar da inteligência que governa todas as coisas, relacionada à razão, ao racional que tudo gera dinamicamente. Mas, além desse princípio agente, Heráclito estabeleceu o princípio regente do universo, o *Logos*. Para ele:

A guerra é mãe de todas as coisas e de todas as coisas é rainha... Aquilo que é oposição se concilia, das coisas diferentes nasce a mais bela harmonia e tudo se gera por meio de contrastes... Eles não compreendem que aquilo que é diferente concorda consigo mesmo; é a *harmonia dos contrários*, como a harmonia do arco e da lira (HERÁCLITO).¹¹

Estabelecendo que todas as coisas estivessem em constante devir, Heráclito defende, então, que este segue uma lei natural, e essa lei é o *princípio regente*, ou seja, o *Logos*, que delimita os movimentos de todas as coisas. O homem, por sua vez, agindo em consonância com o *logos*, estará apto a conhecer a verdade. Daí segue-se o livre-arbítrio e a responsabilidade do homem pelo seu destino e também o dos demais, de acordo com Heráclito, ressaltando que aqueles que estivessem acordados deviam ajudar os que dormiam.

Outro grande paradigma está presente nos pitagóricos, na distinção quanto ao Orfismo, por sua teleologia, pois, pelo ritual praticado, almejava-se voltar para os deuses. Mas, no contexto pitagórico, houve uma troca de intenções, não mais de retornar para aos deuses, mas de segui-los a partir do conhecimento, sendo, no caso, imortais como eles.

Outro aspecto que influenciou fortemente o pensamento filosófico e teológico clássico e contemporâneo foi a doutrina das almas, consideradas imortais e feitas de uma substância incorruptível, contrário aos pré-socráticos que defendiam sempre algum elemento da natureza como princípio universal. Vale ressaltar que Pitágoras

¹¹HERÁCLITO DE ÉFESO. *Filosofia Bis*. Disponível em: <http://filosofia-bis.blogspot.com/2012/02/heraclito-de-efeso.html>. Acesso em: 10/06/2018.

defendeu os números como sendo esse princípio, considerando que aqueles expressam não apenas a natureza, mas também as relações entre as coisas e, assim, a partir do número, chegou à conclusão de que a multiplicidade decorre da unidade: Um Ser Uno.

Na continuidade das propostas ontológicas dos pré-socráticos, junto com os eleatas, também se concentram grandes pensadores como Xenófanes, Parmênides e Zenão. Xenófanes, no entanto, concentra-se na problemática da comparação entre o valor do conhecimento sensível (teológico) e o do conhecimento racional (cosmológico).

Xenófanes, como um dos primeiros eleatas, tem como objetivo a crítica à concepção dos deuses defendida por Homero e Hesíodo. Para ele, o antropomorfismo apresentado pelos pensadores é um erro por atribuir aos deuses formas humanas, pois defende ser inimaginável pensar os deuses carregando consigo as atribuições negativas e positivas dos homens. Nesse sentido, Xenófanes (2017), no Fragmento 15, coloca-se:

Muitíssimas vezes mencionaram atos ímpios dos deuses, roubo, adultério e fraude mútua [...] Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm [...] Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos.

De forma radical Xenófanes, direciona sua crítica aos poetas que serviram de sustentação para a implantação das crenças públicas como também do poder político personificado. Nesse mesmo sentido, ele também desmistifica as diversas explicações sobre os mitos, em relação aos fenômenos naturais, que eram atribuídos a deuses, afirmando que “Aquele que chamam Íris, também é nuvem em sua natureza, deixa-se ver púrpura, rubra e verde” (TORRES, 2016, p. 67).

Ao trazer Xenófanes a esse texto, objetiva-se, de fato, apresentar um dos primeiros pensadores metafísicos que fizeram o paralelo entre o pensamento e a crença do homem antigo, relacionado ao *imago dei* (imagem de deus) e o novo olhar do homem ocidental. É o deus unidade (Uno), isto é, o deus-cosmo de todas as coisas que Xenófanes traz para o pensamento ocidental: um novo modo de pensar e ver deus. Ele ensina a unidade e a imutabilidade de Deus: “Há um só Deus, o

supremo entre todos os deuses e os homens”. Sua doutrina é monoteísta racionalista, pois defende que tudo é uno e imutável e que Deus é o próprio mundo. Entretanto, por outro lado, crê que a água e a terra nascem e passam. Assim vejamos,

O universo ... é uno, deus, sumo entre os deuses e os homens, nem por figura nem por pensamento semelhante aos homens. Todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve. Mas sem fadiga, com a força da mente, tudo faz vibrar. Sempre no mesmo lugar permanece sem mover-se de modo algum, nem lhe convém ir ora a um lugar, ora a outro”. (XENÓFANES, 2017).

Dessa forma, o deus-cosmo apresentado por Xenófanés ganha espaço na mente e no pensamento teológico, não só por não ter características excludentes e humanas, mas também, por apresentar um novo conceito de um deus Uno; cosmo (universo) e imutável. Xenófanés é a ponte que perpassa as características suficientes para mudanças de paradigmas relacionados ao fenômeno sagrado.

Em Parmênides, o fundador da escola de Eleia, cujo nome é derivado da cidade de *Eleia*, onde existia uma colônia grega, localizada ao sul da Itália, lugar de origem de Parmênides, Zenão e Melisso. Principal provocador da questão relacionada ao Ser (a ontologia), o cosmo apresentado por Xenófanés ganha um novo significado. Diante das diversas problemáticas da multiplicidade e unidade deste ser, Parmênides apresenta-lhe uma nova concepção, atribuindo quatro argumentos ao Ser, como ponto de partida, apresentando sua visão como revelação da verdade: a) ser é e não pode não ser; b) o nada (não-ser) não é e não pode ser; c) pensar e ser são o mesmo; d) o não ser não pode ser pensado nem enunciado (PARMÊNIDES, 2017).

Pois bem, eu te direi – escuta a minha palavra – apenas em que caminhos de busca se pode pensar: um é que o ser é e não é possível que não seja – essa é a senda da persuasão, porque atrás de si tem a verdade. É necessário dizer e pensar que o seja: com efeito, o ser é, o nada não é. Um só caminho resta ao discurso: o que o ser é (PARMÊNIDES, 2017).

A partir deste fragmento, Parmênides define o ser como idêntico a si mesmo, ao contrário, ele não seria ele mesmo, único; não gerado; imperecível; eterno, indivisível, imutável e imóvel.

Historicamente, o que Parmênides faz é extrair, do fundo das primeiras cosmogonias filosóficas, seu arcabouço lógico, centralizado na noção de unidade. "O que é", sendo "o que é", terá de ser único: além do "o que é" apenas poderia existir, diferente dele, "o que não é". (OS PENSADORES, 1996.p.26).

A novidade em Parmênides está nos opostos, de forma que tanto positivo quanto negativo passam a ser uma existência em unidade, diferente das demais cosmogonias tradicionais, que evidenciam suas perspectivas na unidade superior do ser, de forma dual e separada, isto é, em não perceber os opostos incluídos na unidade que é o próprio Ser. Para Parmênides na unidade toda existência participa no mesmo patamar do ser, sua preocupação é com o *ser*.

Zenão por sua vez, discípulo de Parmênides, será o responsável por encontrar caminhos de defesa sobre o pensamento de seu mestre, frente aos defensores da tese da multiplicidade. Foi o fundador do método da dialética. Seu caminho é apresentado através de quatro argumentos que negam o movimento e a velocidade. São eles: dicotomia, Aquiles, da flecha e a do estádio.

No primeiro, "a impossibilidade do movimento é deduzida do fato de que o móvel transportado deve chegar primeiro à metade antes de alcançar o termo". O segundo defende que o mais lento na corrida jamais será alcançado pelo mais rápido; "pois o que persegue deve sempre começar por atingir o ponto donde partiu o que foge". O terceiro argumento "pretende que a flecha, ao ser projetada, esteja em repouso". O quarto argumento "trata de massas iguais que se movem em sentido contrário no estádio ao longo de outras massas iguais; a consequência pretendida é a de que metade do tempo seja igual a seu dobro" (OS PENSADORES, 1996, p.156).

A dialética proposta por Zenão é um método de pensamento baseado nas contradições entre unidade e multiplicidade; singular e universal e o movimento da imobilidade. Nessa dialética, o que está em jogo é a defesa do ser não-ser de Parmênides, herdado por Zenão para a história do pensar como a descentralização da temática do *Ser-Uno*, para uma nova discussão do *Ser-Uno-Múltiplo*.

Esses conhecimentos trazem consigo a presença de novos temas e teorias em busca do *arché* absoluto, como Ser originário de todas as coisas do *Kósmos*, carregado de signos e significados, símbolos e figuras, ideias e conceitos herdados pela mitologia e pela cosmogonia tradicional.

A divindade se torna tão indispensável para o humano que Melisso de Samos, por volta do século V a.C., em defesa de seu mestre Parmênides, sistematiza o pensamento da Escola Eleata em torno do ser uno, a partir de um método claro que se distingue do seu mestre por propor uma teoria do Uno sob o prisma da cosmologia jônica (infinito). Identificando-se como filósofo eleata, resgata de Anaximandro o *arché ápeiron* onde o Uno-infinito é incorpóreo.

Mas, apesar de ser discípulo de Parmênides, não mantém intocável sua obra. Defende que o cosmos é ilimitado, imóvel, semelhante a si mesmo, uno e pleno. “O um é o todo e o todo é Deus” (MELISSO, 2017). Bornheim (2000, p. 64)¹², cita argumentos importantes sobre o ser, deixados, na história, por Melisso como vemos a seguir:

- Sempre foi o que foi e sempre será. Pois tivesse sido gerado, antes de ser gerado necessariamente nada seria. Mas se nada era, nada poderia ter sido gerado do nada. Mas, assim como sempre é, deve ser também de grandeza ilimitado.
- Nada do que tem início e fim é eterno ou ilimitado.
- Não fosse um, deveria estar limitado por outro.
- Mas se fosse ilimitado seria um. Se fossem dois, não poderiam ser ilimitados, pois limitar-se-iam reciprocamente.
- Assim é eterno, ilimitado, uno e homogêneo. Não poderia perecer, nem tornar-se maior, nem transformar-se, nem sofrer dor ou pena [...] Mas também não pode sofrer transformação [...] Também não é nada vazio. Pois o vazio nada é, e o que nada é, não pode ser. E não se move...
- Se é, deve ser um. Se é um, não deve possuir corpo. Tivesse espessura, também teria partes e não seria mais um.
- Se o ser se divide, move-se. E se se move, cessa o seu ser

Esses argumentos se fundamentam a partir da premissa *exnihilo*, conceito do qual “nada pode *vir-a-ser* do nada” e do conceito de um universo infinito. “Se os argumentos de Parmênides se dirigiam a uma audiência acostumada ao conceito de universo finito, Melisso assume o oposto – como também nós deveríamos fazer – que o universo será infinito a menos que se possa provar o contrário”, afirma SEDLEY (xxx) citado por LONG (2008, p.183).

O ser de Melisso tem em si privilégio de um deus, ao falar “Se é, deve ser um. Se é um, não deve possuir corpo”. De certa forma, ele questiona a figura de um ser com imagem antropomórfica, apresentando um ser incorpóreo uno. É a negação

¹² BORHEIM, A.Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. 14 ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

de uma divindade antes apresentada com as mesmas expressões humanas. SEDLEY (2008, p.167) esclarece que, “Em princípio, parece mais provável que Melisso esteja aqui a negar que o Uno tenha *um* corpo, com partes orgânicas, rejeitando, pois, uma concepção antropomórfica da divindade”.

Pode-se então afirmar que a grande novidade de Melisso entre os eleatas é, sem dúvida, a afirmação de que o ser é ilimitado e infinito, pois, uma vez que o Uno é gerador e criador de todas as coisas, o ambiente se direciona para as discussões no cerne das múltiplas criações, origem (*arché*) e formação do cosmo (*phýsis*) e dos seres (*tononton*), a partir da nova perspectiva da Escola Pluralista.

Um dos primeiros pluralistas foi Empédocles que, de forma racional, apresenta em sua cosmologia a unidade da multiplicidade nos elementos água, terra, fogo e ar. Justificando-os como raízes de todas as coisas e elementos imutáveis, Empédocles busca dar resposta à unidade de Parmênides, apresentando a multiplicidade das raízes presente na existência das coisas. “Com efeito, as quatro raízes são materiais imutáveis que se tornariam conhecidos na antiguidade como os quatro elementos” (GRAHAM, 2008, p. 220).

De acordo com Anaxímenes e Diógenes, o ar é anterior à água, sendo o mais primordial entre os corpos simples. Já Hipaso e Heráclito dizem ser o fogo o primordial. Empédocles acrescenta, por sua vez, a terra como o quarto princípio e afirma que todos se conservam sempre, estando submetidos ao acontecer, quer seja pela agregação ou a desagregação ao se juntarem numa unidade ou dela se separarem” (ARISTÓTELES, 1984).

Alguns elementos, para Empédocles são eternos e não gerados, se unem e se separam mecanicamente do outro, dando origem à geração das coisas. A partir dessa dinâmica de união e separação, encontra-se a cosmologia do pensamento de Empédocles. Ele introduz o amor e a discórdia como forças cósmicas que dinamizam o movimento dos elementos, “pois os elementos devem ser postos constantemente em movimento: às vezes o amor os une, outras o ódio os separa” (BORNHEIM, 1998, p. 82).

Segundo Bornheim (1999, p. 68), em Empédocles, “dupla é a gênese das coisas mortais, duplo também é seu desaparecimento. Pois uma gera e destrói a união de todos elementos, a outra, apenas surgida, se dissipa quando aqueles (os elementos) se separam”. Ainda conforme cita o autor, essa constante mudança jamais cessa, uma vez que, às vezes, “todas as coisas unem-se pelo amor, outras,

separam-se novamente (os elementos) pela discórdia do ódio” (BORNHEIM, 1999, p.68).

Para Empédocles as duas forças que geram as coisas também formam a unidade, pois são responsáveis pelas constantes mudanças que levam à criação das coisas, que lhes dão sentido, tanto a força cósmica do amor quanto a força cósmica do ódio fazem nascer as coisas existentes.

Nesse universo, se encontra a ideia da pluralidade e da unidade de Empédocles, que apresenta uma cosmologia originada da dupla gênese, centrada numa predominância de uma sobre a outra, em tempos constantes. Graham (2008, p.220) comenta que existe alguma contradição a respeito de como essa dupla age, mas afirma que “evidentemente o Amor une elementos distintos e a contenda os separa. Não parece ser necessária uma força para combinar terra a terra, por exemplo, mas para combinar terra à água, ar ou fogo. O Amor e a contenda interagem para moldar o mundo” (GRAHAM, 2008, p.220).

Anaxágoras, seguidor do pensar pluralista e defensor do movimento dinâmico das forças, assim como o foi Empédocles, diferencia-se por apresentar o movimento das forças de forma ilimitada, de grande proporção e pequenez. Graham (2008, p.224) alega que, “por contraste, Anaxágoras escreve em prosa jônica sóbria ao desenvolver uma cosmogonia mas tradicional. Segundo sua célebre introdução, todas as coisas estavam juntas, ilimitadas em quantidade e pequenez”.

Complementando as ideias de Anaxágoras,

Todas as coisas estavam juntas, ilimitadas em número e pequenez, pois o pequeno era ilimitado. E enquanto todas as coisas estavam juntas, nenhuma delas podia ser reconhecida devido sua pequenez. Pois o ar e o éter prevaleciam sobre todas as coisas, ambos ilimitados pois no conjunto de todas as coisas, estas são as maiores, tanto em quantidade como em grandeza. (BORNHEIM, 1999, p. 93)

É a pequenez dos elementos juntos e ilimitados que marca o pensar de Anaxágoras. O estar-junto dos elementos vai muito mais além do que os quatro elementos de Empédocles. Anaxágoras os chama de homeomerias (sementes que dão origens as coisas), que são, por sua vez, ilimitadas e, ao estarem juntas, em sua mistura, surge o cosmos.

Há algo importante nesses pensamentos para o nosso estudo, no que diz respeito a sua visão cosmológica, principalmente no ato da mistura das sementes

que gera as coisas. Ao falar de partes iguais, Anaxágoras também afirma que todas as coisas participam de todas as coisas, exceto o Espírito.

Bornheim (1999, p. 95) apresenta os argumentos dessa corrente filosófica, conforme se seguem:

E como partes iguais do grande e do pequeno, todas as coisas podem conter todas as coisas, também não podem estar separados pois todas as coisas participam de todas as coisas. Em cada coisa há uma porção de cada coisa, exceto no Espírito, em algumas, contudo, também há espírito. Todas as coisas participam de todas as coisas; o Espírito, contudo, é ilimitado e autônomo, com nada misturado, mas só, por si e para si. Pois se não fosse para si mesmo e se estivesse misturado como qualquer outra coisa, participaria de todas as coisas, desde que estivesse misturado a qualquer uma delas. Porque em todas as coisas há uma parte de todas as coisas, como foi dito por mim no que procede; e o que lhe estaria misturado impediria qualquer poder sobre toda a coisa, assim como tem agora sendo só para si. Pois é a mais fina de todas as coisas e a mais pura e tem todo conhecimento de todas as coisas, e a maior força. E o Espírito tem poder sobre todas as coisas que tem alma; tanto as maiores como as menores. Também sobre toda a revolução tem o Espírito poder, e foi ele quem deu o impulso a esta revolução [...]. O Espírito, que é eterno, é certamente também agora, lá onde toda outra coisa, na massa circundante que foi por separação unido a ela, e no separado.

Esse espírito, na ótica de Graham, é chamado de “Mente”. Na teoria de Anaxágoras é o único das coisas que sobrevivem às misturas, mas está presente em todas as coisas, conforme expõe: “A única coisa que Anaxágoras explicitamente identifica como homogênea é a Mente, a qual ele contrasta com a variabilidade dos elementos (GRAHAM, 2008, p. 226).

Anaxágoras, no movimento da pluralidade, abre um novo paradigma na cosmogonia. Com a visão de um Espírito eterno e que dele tudo parte, dos sofistas a Sócrates, Platão e Aristóteles, o tema de Anaxágoras provoca em toda essa geração de pensadores uma nova visão filosófica do cosmos para a centralidade no homem.

Os sofistas, conhecidos por homens sábios, deslocam a temática do cosmos para o Homem, fruto dos acontecimentos do seu período, ligado ao poder político, econômico e social.

As características básicas do Sofismo concentram-se em objetivos práticos e liberdade de espíritos perante as autoridades. Livres das tradições, porém, presos

às necessidades sustentáveis diárias, os sofistas têm a virtude como aquela que nasce do saber e que não está presa à nobreza. Ligados a tudo em que a invenção humana estivesse presente, eles também discutiam sobre temas antropológicos e metafísicos.

O grande exemplo desta corrente filosófica é Protágoras, que se destaca por apresentar, como sofista, o homem como medida de todas as coisas. “A proposta basilar do pensamento de Protágoras era o axioma “o homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são por aquilo que são e daquelas que não são por aquilo que não são (princípio do *homo mensura*)” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 76).

Desse modo, o homem é, a partir dos naturalistas aos sofistas, ponto primordial das grandes questões. Sócrates, por sua vez, segue as questões relacionadas ao homem, porém procura responder à seguinte questão: o que é a essência do homem? Para Sócrates, “o homem é a sua alma, enquanto é precisamente a sua alma que o distingue especificamente de qualquer outra coisa” (REALE; ANTISERI, 1990, p.87).

Citamos a seguir o que Platão (2013) alega sobre a alma:

Ora, a alma pensa melhor quando não tem nada disso a perturbá-la, nem a vista nem o ouvido, nem dor nem prazer de espécie alguma, e concentrada ao máximo em si mesma, dispensa a companhia do corpo, evitando tanto quanto possível qualquer comércio com ele, e esforça-se por apreender a verdade. (PEREIRA; PEREIRA, p. 82 2013).

Para Sócrates, a alma existe bem antes de todas as coisas conhecidas pelo homem, é claro, fazendo referência à alma enquanto razão. É a partir dessa ideia que Sócrates desenvolverá a discussão sobre a consciência moral e intelectual, na obra *Fédon de Platão*, em forma de diálogo. Há um momento em que Sócrates interpela Símiias sobre os prazeres, tendo como foco a alma:

E os demais prazeres, que entendem com os cuidados do corpo? És de parecer que lhes atribua algum valor? A posse de roupas vistosas, ou de calçados e toda a sorte de ornamentos do corpo, que tal achas? Eles os aprecia ou os despreza no que não for de estrita necessidade?

Eu, pelo menos, respondeu, sou de parecer que o verdadeiro filósofo os despreza.

Sendo assim, continuou, não achas que, de modo geral, as preocupações dessa pessoa, não visam ao corpo, porém tendem, na medida do possível, a afastar-se dele para aproximar-se da alma?

É também o que eu penso.

Nisto, por conseguinte, antes de mais nada, é que o filósofo se diferencia dos demais homens: no empenho de retirar quanto possível a alma na companhia do corpo. (PLATÃO)¹³.

Percorrido um caminho breve no pensamento de pensadores pré-socráticos diversos, relacionado à ideia do princípio, a partir do *théos*, chegamos ao objetivo de Aristóteles: sistematização do pensar filosófico.

Na sistematização aristotélica, as ciências eram divididas em três ramos: Teoréticas, Práticas e a Poética. Porém, a que nos interessa, neste momento, é a teorética, pois nela se encontra a metafísica, lugar onde Aristóteles aborda o desejo do pensamento humano em ir além do mundo empírico (REALE; ANTISERI, 1990, p. 179).

Para Aristóteles (1984), a alma é imortal, cuja substância puramente inteligível vai residir sempre no mundo inteligível. No entanto, a alma desce para o mundo sensível, de maneira que o intelecto que deseja atualiza a forma, proveniente do seu desejo de alcançar o mundo sensível. Para esse filósofo, ela surge a partir do intelecto, tornando o próprio intelecto, imaginado por meio do desejo, de forma particular ou universal.

Ao tratar sobre a alma, à qual Sócrates também faz referência, Aristóteles a apresenta em sua metafísica como substância, conforme citação abaixo.

O que é a alma? Os discípulos de Pitágoras disseram que é a congruência dos corpos, como a harmonia que se gera num alaúde, quando se esticam as cordas. Neste caso, a alma seria uma afecção gerada pela mistura dos humores, mas esta teoria é repugnante, porque a alma é anterior à harmonia, e gera a harmonia entre os membros e controla o corpo. Ao contrário da harmonia, que é um acidente, a alma é uma substância (PSEUDO-ARISTÓTELES, p.35, 2010).

Relacionado ao princípio como causa primeira, Aristóteles faz seu parecer definindo originador de todas as formas. Nesse sentido, ele alega que “o criador, que é ato puro, dá origem às essências e às formas das coisas, algumas diretamente, outras indiretamente. Age ao olhar apenas para si mesmo, de um fôlego” (PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010, p.36). Assim, objetivando agir, o intelecto olha para o primeiro

¹³ PLATÃO. *Fedão*. Disponível em: https://sumateologica.files.wordpress.com/2009/10/platao_fedao.pdf. Acesso em: 15/10/2017.

agente, com o fim de agir, e a alma olha para o intelecto, conclui o filósofo em sua obra.

Aristóteles apresenta este criador como causa primeira de todas as coisas, em que todas as coisas emanam e existem a partir dele. Nesse sentido, ele alega que “o Uno é o princípio e a causa de todas as coisas” e, embora não sejam as coisas, todas estão nele. Ratifica veementemente que todas as coisas nascem e existem a partir do Uno, sendo puramente uno, “não tem ser, mas o ser emana dele”. Por fim, afirma que, “antes de tudo, o intelecto emana a partir do Uno, e a partir do intelecto todos os seres”. Finaliza dizendo que “o Uno está acima da perfeição e não precisa de nada, pois o mundo sensível é imperfeito, uma vez que é criado a partir do intelecto”. Salienta, ainda, que “o intelecto só é perfeito porque provém do Uno, mas o intelecto não pode criar algo perfeito como ele próprio, pois não está ao nível do criador” (PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010, p.51).

Ao abordar a causa primeira, Aristóteles nos ajuda, de forma sistemática, a analisar a nossa pesquisa sob um olhar mais compreensivo do mito enquanto real na história, isso porque ele investiga o que as coisas são, visando sempre superar a ideia de seus antecessores. Em busca da causa primeira, ele aponta a ciência teórica por respeitar as descobertas primeiras como processo filosófico.

A mais elevada das ciências, e superior a qualquer subordinada, e, portanto aquela que conhece aquilo em vista de qual cada coisa se deve fazer. E isto é o bem em cada coisa e, de maneira geral, o ótimo no conjunto da natureza. Resulta portanto de estas considerações que é a esta mesma ciência que se aplica o nome que procuramos. Ela deve ser, com efeito, a [ciência] teórica dos primeiros princípios e das causas, porque o bem e o “porque” são uma das acusas. Que uma [ciência] prática resulta [da própria história] dos que primeiro filosofaram. Foi com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem os problemas maiores. Ora, quem duvida e se admira julga ignorar, por isso também, quem ama os mitos é de certa maneira filósofo, porque o mito resulta do maravilhoso (ARISTÓTELES, 1984, p.14).

A ótica do mito enquanto maravilhoso (*mysterium tremendum et facians*) atrai o homem, incorporando-se pelo viés hermenêutico, a partir de sua realidade histórica, apresentando-o como objeto de estudo para as Ciências das Religiões (OTTO, 2007).

Ricouer (1978) nos apresenta um resgate histórico que tem, como fundamento analítico, a tradição em si, assim como uma interpretação que tem, como instrumentalidade, a tradição de seu tempo em seu próprio *Sitzimlieben*¹⁴. Nesse sentido, temos, a seguir, seu posicionamento:

Ora nós temos o sentimento - que permanece sentimento enquanto não é bem fundamentado - de que estas duas temporalidades se apoiam uma sobre a outra, se pertencem mutuamente. Sentimos que a interpretação tem uma história e que essa história é um segmento da própria tradição; não se interpreta de nenhuma parte, mas para explicitar, prolongar e assim manter viva a própria tradição na qual nos mantemos. É assim que o tempo da interpretação pertence de algum modo ao tempo da tradição. Mas em troca a tradição, mesmo entendida como transmissão *dumdepositum*, permanece tradição morta, se não é interpretação contínua desse depósito: uma "herança" não é um pacote fechado que se passa de mão em mão sem o abrir, mas antes um tesouro que tiramos às mãos cheias e que renovamos na própria operação de o esgotar. Toda a tradição vive graças à interpretação; é por este preço que ela dura, isto é, permanece viva. (RICOUER, 1978, p.28)

Para esse estudioso, a hermenêutica nos possibilita analisar o mito a partir da história, de forma que a interpretação tem como finalidade buscar a durabilidade nos rigorosos passos hermenêuticos que o abordam enquanto realidade existencial.

Por outra perspectiva, Eliade (2008) coloca a hermenêutica como lugar do aprofundamento do mito enquanto realidade que se é, apresentando, como opção para o ser humano pós-moderno, o retorno da atenção para as religiões primordiais, nas quais a cosmogonia tem como objetivo a construção paradigmática de todas as manifestações atuais de religião. Segundo seu ponto de vista,

A cosmogonia é o modelo de todas as construções. Construir uma cidade, uma nova casa, é imitar mais uma vez e, em certo sentido, repetir a criação do mundo. Com efeito, cada cidade, cada casa, encontra-se no "centro do universo" e, nessas circunstâncias, a sua construção só é possível graças a abolição do espaço e do tempo profanos e à instauração do e à instauração do espaço e do tempo sagrados. A casa é um microcosmos, do mesmo modo que a cidade é sempre uma *imago mundi*. (ELIADE, 2008, p. 305). (Grifos do autor)

Além dos modelos criados pelo homem atual em suas construções, Eliade também analisa a periodicidade mítica, em que tal cronologia, vivenciada pela

¹⁴ Expressão alemã, *Background* [pano de fundo histórico-cultural (tradição)]

religião desde o princípio de sua existência, é também um tempo mítico que se faz presente pelo processo hermenêutico de realidade de mundos.

Na religião como na magia a periodicidade significa sobretudo a utilização indefinida de um tempo mítico tornado presente. Todos os rituais têm a prioridade de se passarem agora, neste instante. O tempo que viu o acontecimento comemorado ou repetido pelo ritual em questão é tornado presente, “re-presentado”, se assim se pode dizer, tão recuado no tempo quanto se possa imaginar (ELIADE, 2008, p. 316). (Grifo do autor).

Assim, nosso posicionamento sobre as possibilidades do *Theos* e do *Logos*, na relação entre o mito e a ciência como objeto de estudo na área das Ciências das Religiões, tema de nosso estudo, deixar-se-á conduzir pelo aporte deste modo imperativo hermenêutico que aborda o mito enquanto realidade existente. Para isto, contamos, também, com o processo de definição da ciência e da Teologia, no decorrer da Modernidade, fase que marca, de modo decisivo, a emancipação das Ciências das Religiões em relação à Teologia.

1.1.3 A ciência e a teologia na modernidade

Em vários momentos desta dissertação, buscamos analisar o processo da relação entre Teologia e as Ciências das Religiões, a partir do olhar histórico. Porém, necessário se faz encontrar essencialmente a importância que se deu, na busca incessante de pensadores pela definição clara de ambas, diante do diálogo acadêmico na Modernidade e na pós-Modernidade. Abordando vários temas e discussões, percebemos a necessidade, *a priori*, de justificar a definição de ciência na Modernidade e na pós-Modernidade, a fim de apresentar a Teologia como conhecimento nas Ciências das Religiões.

Nosso objetivo é abordar a ciência num processo de transição entre o *Logos* e a razão, em função da Modernidade, observando-a como um dos eixos que serviram como ponte na história para concretizar o desejo de mudanças no sistema dinâmico da sociedade.

Neste processo de transição entre o *Logos* e a ciência, tem-se o grande marco para a ideia de Modernidade, pois, com o surgimento da razão, como aquela

que suprirá vazios deixados pelo *logos*, a Modernidade sustentará sua promessa para a nova dinâmica social, política e econômica.

O *Logos*, desde o filósofo Heráclito, tem a característica racional da unidade das oposições e carrega consigo um sentido sagrado. “O Logos seria a unidade nas mudanças e nas tensões a reger todos os planos da realidade: o físico, o biológico, o psicológico, o político, o moral” (PENSADORES, 1996, p. 31).

Como explica o filósofo, em *ibid.* (1996, p. 31),

É sábio escutar não a mim, mas a meu discurso (*logos*), e confessar que todas as coisas são Um. (HERÁCLITO, FRAG. 50).

Eles não compreendem como o que se separa consigo mesmo se une: harmonia de tensões opostas como a do arco e da lira. (HERÁCLITO, FRAG. 52).

Para Heráclito, o *Logos* é a unidade racional universal que ordena e gera harmonia, permitindo esclarecer todas as coisas, que são de uma dinâmica interminável e de um confronto de opostos.

Um fator importante para a expansão do *logos* como princípio do pensar foi a escola estoica¹⁵, que buscava o ponto de apoio para a conduta da existência e a ligação entre o todo. Ponto que estava presente na unidade de suas ideias filosóficas, principalmente nos três aspectos: lógica, física e ética.

Para o estoico, a certeza desse conhecimento coerente, sistemático, está fundamentada no fato de o próprio cosmo ser um *systema*, regido pelo mesmo *Logos* que produz o saber na alma humana, ao ordenar o individual em nexos coerentes. O *Logos* em nós somente torna efetivo o que já está dado na natureza das coisas, a saber: o nexos coeso de todo o existente. A coesão desse nexos é assegurada pela teoria estoica do destino, da *heimarmene*. Ela expressa que todo o individual ocupa o lugar que lhe foi designado no quadro do cosmo. (PANNEBERG, 2008, p. 85).

Nesta perspectiva do *logos* como nexos das coisas existentes, e “administrador do universo” (HERÁCLITO, FRAG. 72)¹⁶, a Teologia cristã o relaciona e adota como seu divino que está fora da realidade existente. Visão que iniciará, por parte dos estoicos, a oposição por não aceitar a não existência fora da realidade. Uma das

¹⁵ **Estoica:** A escola estóica [stoa], assim chamada por causa do “saguão colorido”, decorado com pinturas de polignoto, situado em Atenas, no qual ocorriam as preleções dos estoicos – foi fundada por volta do século IV a.C. por Zenão de Cício (Chipre), um homem jovem de origem fenícia (PANNEBERG, 2008,p.83).

¹⁶ *Ibid.* 1996.

bases dos estoicos é o Fragmento 30 de Heráclito, que relata a existência na existência.

Este mundo, o mesmo de todos os seres nenhum deus, nenhum ser humano o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas. (HERÁCLITO. FRAG. 30).¹⁷

Com a visão teológica cristã do Logos em embate com a visão filosófica dos estoicos, começa a emancipação da Modernidade frente ao cristianismo. É a teoria dos estoicos da materialidade do logos e do divino que fez o espírito da Modernidade dar os primeiros passos.

Os estoicos, em oposição, afirmavam a total imanência do divino no cosmo. O suprasumo da divindade é o Logos que rege o cosmo, o pneuma, a alma do cosmo, e tal divindade inerente ao mundo, e que lhe dá coesão, manifesta-se, materialmente, no próprio fogo que aviva e periodicamente consome o mundo. (PANNEBERG, p. 86. 2008).

Como Panneberg (2008) apresenta o estoicismo em oposição a uma visão do *Logos* fora do mundo, analisa-se um princípio de uma nova retomada nos questionamentos relacionados à nova ordem do cosmo.

A era moderna ganha corpo no embate entre a ideia do *Logos* divino e materialista. Com a ideia estoica enraizada na cultura, gera-se a liberdade da consciência cultural frente ao cristianismo e, ao mesmo tempo, a presença fixa e efetiva da ciência.

Não podemos esquecer da escolástica¹⁸, nos séculos XII e XIII. Movimento que aparece fruto como diz Le Goff (2007, p.180) da “civilização do livro” onde as grandes obras monásticas se fecham abrindo portas para obras literárias e organizadas, priorizando principalmente a leitura pessoal.

O grande iniciador desta arte foi o grande teólogo e sábio do convento suburbano de Saint-Victor em Paris, Hugo de São Victor. No século XIII foram definitivamente acertadas as novidades materiais e técnicas que garantiram o novo rosto e a nova utilização

¹⁷ Ibid. 1996, p.31.

¹⁸ “A herança mais importante da atividade intelectual, particularmente universitária, do século XIII foi o conjunto de métodos e de obras que foram classificados sob o nome de escolástica, que quer dizer produção intelectual ligada à escola, a partir do século XII, e mais especialmente às universidades no século XIII” (LE GOFF, 2007, p. 185).

do livro. A pontuação foi melhorada, foram inseridos no manuscrito títulos e rubricas, os livros foram divididos em capítulos, foi acrescentado um índice de assuntos classificados em ordem alfabética. Mais, ainda foi revolucionária o abandono da leitura em voz alta, exceto diante de auditórios seletos, pela leitura individual e silenciosa. (LE GOFF, 2007, p.180).

Para Le Goff (2007), a civilização do livro ecoa na escolástica por expandir a leitura, não só a universitários, mas principalmente aos leigos: “Entretanto, uma nova era do livro aparecera nos séculos XII e XIII com a multiplicação de novas categorias de leitores; além de mestres e estudantes, um número crescente de leigos entrava no mundo da leitura” (LE GOFF, 2007, p.182).

Outro fator importante, nos séculos XII e XIII, para o fortalecimento da escolástica foi a produção da enciclopédia, que favorecia um maior conhecimento do profano e da cultura laica. “Essas enciclopédias ofereciam todos os conhecimentos relativos à natureza e à sociedade” (LE GOFF, 2007. p. 183).

As enciclopédias conseguem unir em suas categorias as ciências profanas e sagradas, como também as histórias profana e sagrada, de tal forma que gerará um conhecimento amplo sobre a natureza e a física.

Dessa forma, diante de uma cultura disseminada por uma leitura dinâmica e laicizada da natureza e da sociedade, a escolástica se concretiza em meio a uma dialética que tinha como meta a compreensão da fé. Meta que, para Anselmo de Cantuária¹⁹, considerado pai da escolástica, levou-o a dedicar seus esforços intelectuais à razão como princípio para instituir as regras da fé cristã.

Tomás de Aquino por sua vez influenciou a escolástica e pós-escolástica na Europa ocidental, principalmente com a suma teológica na defesa da superioridade da Teologia, isto é, a doutrina cristã como ciência. Para isto, utilizou as ciências intermediárias²⁰, discutidas desde Aristóteles e renascida por ele na Idade Média. Em sua suma teológica, ele fala da superioridade de Deus como ser princípio do universo.

Cumprir dizer que qualquer criatura tem um ser finito e determinado. Onde, a essência da criatura superior, em bora tenha uma certa semelhança da criatura inferior na medida em que comungam em

¹⁹ Anselmo de Cantuária, nasceu em Aosta, parte do Reino de Arles, por volta de 1033. Sua frase que marcou foi “fides quaerens intellectum”.

²⁰ São as ciências conhecidas por *Quadrivium*: A astronomia, música, a ótica e a mecânica. “Tomás define as ciências intermediárias como ciências que aplicam os princípios abstratos das ciências puramente matemáticas às coisas naturais (coisas materiais, matéria sensível)”. (ARTHUR, 2008, p.31).

algum gênero, não tem de modo completo a semelhança dela, porque está determinada a alguma espécie, à margem da que é a espécie da criatura inferior. Mas, a essência de Deus é uma semelhança perfeita de tudo, quanto a tudo que se encontra nas coisas, como princípio universal de tudo. (AQUINO, art.2. p.89).

Numa visão de Deus como princípio universal de tudo, Tomás de Aquino faz a conexão com o epistêmico das ciências intermediárias, para justificar a sagrada doutrina como ciência. Essa conexão garantia um diálogo entre o pensamento de Tomás e o mundo acadêmico, como também sua distinção das ciências puramente matemáticas.

Não sendo nem puramente matemáticas (como a aritmética e a geometria) nem puramente naturais (como a física ou a agricultura) as ciências intermediárias têm um lugar próprio entre a matemática e a física, distinguindo-se das simples partes dessas ciências. (ARTHUR, 2008, p. 31).

Nesta ótica, Tomás de Aquino se coloca como caminho intermediário entre as diversas fases filosóficas e seus pensadores. Intermédio no qual, em contraste com o pensamento de Platão, nasce sua doutrina na tentativa de salvar os mistérios da divindade.

A Modernidade, por sua vez, se efetiva através do embate entre a fé e a razão. Tendo ela a necessidade de expansão, assume assim a ciência como base de sustentação, que teve apoio nos movimentos iluminista, humanista, renascentista e na Reforma Protestante para o rompimento do mundo feudal. Tais movimentos enfatizam uma ciência com método de conhecimento investigativo puramente racional e experimental²¹.

Pensadores como Baumam e Habermas contribuíram para a análise da ciência na Modernidade, facilitando assim um olhar histórico e reflexivo no que se refere à compreensão, tanto da Teologia quanto das Ciências das Religiões, na academia.

²¹ Renascimento e humanismo trouxeram um interesse renovado pelo conceito de natureza do estoicismo, mais precisamente no sentido da correspondência estoica entre natureza humana e natureza cósmica. A ética estoica e a senha de seguir natureza passaram a ser apreciadas pelos humanistas por intermédio de escritores clássicos que eram estoicos (como Sêneca) ou que relatavam sobre teoria estoica (como Cícero). Nessa altura, ainda não se pretendia uma emancipação em relação ao cristianismo, e sim, antes uma nova fusão de motivos cristãos e da Antiguidade - entre os quais também os estoicos (PANNEBERG, p. 95. 2008).

Ao observar a obra *Modernidade e Ambivalência*, de Zigmunt Bauman, a qual traz a reflexão da promessa da Modernidade na eliminação da ambivalência, percebe-se uma análise da polaridade entre a ordem e o caos. O autor destaca aqui as drásticas consequências que tais promessas não resolveram e que resultou num conceito de Modernidade em que alterações conturbadas nas diversas estruturas sociais aconteceram (economia, política, cultura).

Com efeito, a pós-Modernidade inverte os sinais dos valores centrais à Modernidade, como a uniformidade e o universalismo. E uma vez percebida como irreduzível e improvável de convergir, nem de ser dissolvida numa forma de vida que visa a universalidade nem degradada por uma forma que visa a dominação universal, a variedade de formas de vida não apenas é aceita de má vontade como elevada à categoria de um valor positivo supremo. A pós-Modernidade é a Modernidade que admitiu a impraticabilidade de seu projeto original. A pós-Modernidade é a Modernidade reconciliada com sua própria impossibilidade — e decidida, por bem ou por mal, a viver com ela. A prática moderna continua — agora, entretanto, despojada do objetivo que outrora a desencadeou. (BAUMAN, 1999, p. 109).

A grande promessa da Modernidade, para Bauman, era trazer, através da razão, a ordem e a transparência para a sociedade. Promessa que não foi realizada e que gerou a falta de credibilidade por parte das pessoas. Com isto, não podemos aqui dissertar sobre a ciência, sem destacar, de alguma forma, reflexões de pensadores relacionadas à ideia de Modernidade.

Bauman, ao apresentar o espírito original da Modernidade, analisa a ordem social a partir da promessa geradora de respostas concretas e claras para vida humana por parte da razão, fato que, conseqüentemente, desencadeou uma pós-Modernidade como refúgio daquilo não atingido pela Modernidade.

A Modernidade proclamou a artificialidade essencial da ordem social e a incapacidade da sociedade de alcançar uma existência ordeira por si mesma. Também proclamou que o estabelecimento da ordem social requer a distribuição assimétrica da atuação — isto é, a divisão da sociedade em atores e objetos de suas ações. A reivindicação exclusiva de uma atuação eleita para definir o estado de ordem como distinto do caos foi formulada na ideologia da superioridade da razão sobre as paixões, da conduta racional sobre os impulsos irracionais e do conhecimento sobre a ignorância ou superstição. A oposição entre esses valores abstratos tanto gerou como refletiu divisões sociais práticas. Mais importante, serviu à perpétua condensação da autonomia e da opção num polo da divisão social e à deslegitimação da vontade autônoma do outro lado (BAUMAN, 1999. p. 111).

Sendo assim, falar da Modernidade, que surgiu na Europa e tomou proporção no mundo, como estilo e costume de vida em geral, nos leva a uma análise generalista. É necessário uma análise mais profunda, para entendermos seu objetivo e o papel da ciência nesse contexto.

Habermas, por sua vez, analisa a Modernidade a partir do olhar da racionalidade ocidental e, de forma crítica, observa que a ciência a qual tinha o papel de ajudar na compreensão da realidade entre o Eu e a realidade produtiva, passa a ter caráter técnico de dominação da natureza que ganha expansão em meio à tecnologia.

Os princípios da ciência moderna estavam a priori estruturados de tal modo que podiam servir como instrumentos conceptuais para um universo de controles produtivos, que se levam a cabo automaticamente; o operacionalismo teórico correspondia, ao fim e ao cabo, ao prático: o método científico, que levava sempre a uma dominação cada vez mais eficaz da natureza, proporcionou depois também os conceitos puros e instrumentos para uma denominação cada vez mais eficiente do homem sobre o homem, através da dominação da natureza... Hoje a dominação eterniza-se e amplia-se não só mediante a tecnologia, mas como tecnologia. (HABERMAS, 1968, p. 49).

O autor apresenta, de forma concisa, sua visão da sociedade moderna racional, na qual a tecnologia proporciona a racionalização e a falta de liberdade humana, oferecendo ela mesma a sua segurança.

O aumento das forças produtivas institucionalizado pelo progresso técnico-científico faz explodir todas as proporções históricas. Daí tira o enquadramento institucional as suas oportunidades de legitimação. O pensamento de que as relações de produção desenvolvidas fica cerceado pelo fato de que as relações de produção existentes se apresentam como a forma de organização tecnicamente necessária de uma sociedade racionalizada. (HABERMAS, 1968, p. 48).

A sociedade racionalizada, fruto e perspectiva da Modernidade, para Habermas, traz restrição às organizações institucionalizadas, isto pelo fato das organizações de produções ser necessária apenas às organizações tecnológicas. Sendo assim, a ciência assume na Modernidade um caráter puramente científico-técnico na perspectiva de suprir os anseios desta nova fase da história.

Seja como for, as realizações da técnica que, como tais, são irrenunciáveis, não poderiam ser substituídas por uma natureza que abre os olhos. A alternativa a técnica existente, a projeto de uma natureza como interlocutor em vez de objeto, refere-se a uma estrutura alternativa da ação: a interação simbolicamente mediada, que é diferente da ação racional teleológica. Mas isto quer dizer que os dois projetos são projeto do trabalho e da linguagem, projetos, pois, do gênero humano *na sua totalidade*, e não de uma época singular, de uma classe determinada ou de uma situação ultrapassável. Assim como não é admissível a ideia de uma nova técnica, também não pode pensar-se de um modo consequente a ideia de uma nova ciência, já que, no nosso contexto, ciência deve significar sempre a ciência moderna, uma ciência obrigada a manter a atitude de uma possível disposição técnica: tal como para a sua função, assim também para o progresso científico-técnico em geral, não existe substituto algum que seria «mais humano». (HABERMAS, 1968, p.52).

Diante desse paradigma na Modernidade, em que a ciência está a serviço do técnico e a razão presa a essa ciência, é função nossa dissertar sobre as possibilidades do diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões, posição contrária a toda uma perspectiva da própria Modernidade, que continha, em seus objetivos, a negação da religião.

A ciência tem se apresentado historicamente como parte do pacote mais amplo da Modernidade. Ela foi se instaurando associada sempre a outros valores: liberdade, à laicidade, ao progresso, aos direitos individuais e à igualdade. E desse mesmo conjunto fez parte a negação da religião, identificada como obscurantismo e atraso histórico. (SOARES, 2008, p.8).

A ciência encontra, nos valores da laicidade, espaço para um puritanismo científico nos diversos setores e áreas que competem à experiência. Uma das mais questionadas foi a religião que, antes área da Teologia e da fé, agora é vista como ocupante do mesmo espaço das dimensões sociais. Com isso, da mesma forma que existem estudos para as diversas áreas da sociedade, a religião também passa a ser estudada.

Com o processo de secularização, a religião já não é mais vista como unidade última de sentido, mas é colocada ao lado de outras esferas sociais (economia, política, estética, ciência, etc.). Esse processo de enfraquecimento da religião é acompanhado pela sensível redução do poder político das instituições religiosas. E, assim como há especialidades que estudam a economia, a política, a

arte etc., surgem também saberes que estudam a religião. (PIEPER, 2017, p. 1).

É nesse olhar de Pieper (2017), de uma religião enfraquecida por ser analisada com o mesmo olhar das diversas esferas sociais, que ele apresenta, de forma importantíssima, o surgimento de saberes que estudam a religião. Magistralmente, Pieper aborda Kant, autor da *Crítica da razão pura*, como um dos primeiros pensadores a proporem o estudo da religião “como produto humano” (PIEPER, 2017, p. 1)

Nessa direção, a contribuição de Emanuel Kant (1724-1804) foi fundamental. O autor da *Crítica da razão pura* mostrou que o conhecimento da coisa em si (daquilo que não está no espaço e no tempo) não é possível à razão finita. Podemos pensar em certos objetos que transcendem o tempo e o espaço, mas não podemos conhecê-los. Entre esses objetos, estão a ideia de Deus e da alma imortal. Assumindo esse pressuposto, são empreendidas tentativas de se compreender a religião nos limites da razão, de modo a abordá-la como produto humano e não mais a objetos que extrapolam aquilo que a razão pode conhecer. (PIEPER, 2017, p.1).

A partir da análise de Pieper (2017), percebe-se o surgimento das primeiras abordagens sobre a religião, principalmente como resposta à Modernidade e à filosofia do Iluminismo relacionada à religião. Esse pesquisador, ao analisar os primeiros estudos desenvolvidos acerca da religião, considera as Ciências das Religiões como estudo acadêmico, principalmente pelo fato de a religião assumir um caráter público.

Esse desenvolvimento prévio levou à proposição da criação de uma área exclusivamente dedicada ao estudo da religião a partir de 1870. CR, como estudo acadêmico da religião, assume que é possível essa abordagem desse objeto, afinal, a religião não tem a ver com instâncias inatingíveis pelo discurso científico, mas, uma vez que se articula na esfera intersubjetiva, ela assume dimensão pública, possibilitando a análise dos discursos e das práticas que estabelece (PIEPER, 2017, p.2).

Assim, pensar as Ciências das Religiões como área acadêmica representa uma análise livre de um olhar confessional. No decorrer da história da emancipação dessa ciência, essa análise passou a ser trabalho de diversos estudiosos. A emancipação lhe traz uma qualidade própria e distinta da Teologia, fruto não só das

reflexões do Iluminismo, como também das especulações das diversas expressões religiosas. O objeto religião passa a ser percebido a partir de uma totalidade.

E o objeto “religião”? É possível circunscrevê-lo em três frases, conforme os cientistas da religião percebem-no:

- 1 veem o objeto “religião” como uma totalidade;
- 2 reconhecem que essa totalidade apresenta-se de maneira quádrupla;
- 3 observam que essa totalidade está viva e que, portanto, para de se transformar (GRESCHAT, 2005, p. 24.).

Numa perspectiva de totalidade, as Ciências das Religiões se emancipam da Teologia e ganham caráter acadêmico, em um momento em que várias outras ciências buscam se emancipar, na intenção de priorizar o que era próprio de seu estudo e o que as distinguia. Isso porque, “Os teólogos são especialistas religiosos. Os cientistas da religião são especialistas em religião” (GRESCHAT, 2005, p. 155)

O papel, enfim, desta dissertação é apresentar caminhos de diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões a partir do viés acadêmico. Para isto, contamos com o processo de desmitologização, nos levando a uma análise mais profunda do mito e seu significado existencial para as Ciências das Religiões, na qual a Teologia, “compreendida explicitamente como um discurso sobre mitos, ritos e símbolos” (GROSS, 2008, p. 328), contribua para as Ciências das Religiões no resgate dos diversos elementos simbólicos expressos nas diversas tradições religiosas.

1.2 O MÉTODO HERMENÊUTICO: Bultmann, Gadamer e sua contribuição na desmitologização

Na hermenêutica, o intérprete consegue vencer o afastamento entre o interpretado e o interpretando. É vencendo a distância entre os dois (intérprete e interpretando), que a hermenêutica faz o intérprete contemporâneo do texto apropriar-se de sentido. Como diz Ricoeur (1978, p.18), “Toda a interpretação se propõe vencer afastamento”. Continua o autor afirmando que, ao se propor religar a linguagem simbólica ao universo da compreensão de si, estar-se-á dando satisfação ao voto mais profundo da hermenêutica, pois cabe à interpretação vencer a distância entre a época cultural passada à qual pertence o texto e próprio intérprete. Logo, ao

superar a distância, torna-se o texto atual e o exegeta pode apropriar-se do sentido, fazendo do estranho algo próprio, “isto é, fazê-lo seu”. Logo, “toda a hermenêutica é assim, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo através do desvio da compreensão do outro” (RICOUER, 1978, p.18).

Nesta perspectiva, trazer Bultmann como contribuinte para o método hermenêutico da desmitologização é fazer a retomada dos primeiros processos metodológicos de uma hermenêutica que tem, como perspectiva, a compreensão existencial para, assim, compreender a hermenêutica filosófica.

Bultmann, que tem como foco em seus ensinamentos a Teologia do Novo Testamento, busca, em meio a uma cultura da Modernidade, um método que possibilite a melhor compreensão do anúncio para o homem moderno.

Um anúncio do Novo Testamento livre de uma linguagem cosmológica e facilitadora aos ouvidos do homem da Modernidade fez Bultmann trazer para si um projeto exegético desmistificador interpretativo, cuja base tem a filosofia existencial de Heidegger. Porém, nosso objetivo é fazer a passagem de tal compreensão hermenêutica da desmitologização exegética para uma compreensão filosófica.

Nessa empreitada hermenêutica, Gadamer (2005) nos leva a focalizar o tema da desmitologização, possibilitando uma maior compreensão do mito enquanto interpretado filosoficamente, ajudando compreendê-lo a partir de um conceito não determinado, mas dinâmico.

Não podemos esquecer, neste estudo, o aspecto da experiência hermenêutica de Gadamer (2002; 2005), uma vez que o autor nos leva a ver as condições em que se pode dar a compreensão humana. É no papel da *Linguagem* e do *Diálogo* que encontramos em Gadamer o meio de compreensão entre aquele que compreende e é compreendido.

Com Gadamer (2002; 2005) vemos uma hermenêutica como característica existencial do homem que, de forma perceptiva, passa a ver as coisas com olhar reflexivo, pois nela o intérprete está sempre aberto para vivenciar uma experiência de produção de sentido.

1.2.1 A hermenêutica da desmitologização de Rudolf Bultmann como contribuição para a compreensão do mito na realidade

Ter Bultmann neste estudo é fundamental, através de sua hermenêutica exegética da desmitologização, as possibilidades do homem para uma nova orientação nas interpretações cotidianas. Bultmann visa a um melhor compreender do anúncio querigmático pela humanidade contemporânea, acostumada aos avanços da ciência e à confiabilidade proposta por ela. Preocupado com o anúncio querigmático, por ser o chamado primeiro ao homem à verdadeira liberdade, Bultmann propõe a desmitologização desse chamado, como processo de clareamento. “É pois a palavra de Deus a que chama o homem para a verdadeira liberdade, à livre obediência, e a desmitologização não tem outro desígnio que aclarar aquela chamada da palavra de Deus” (BULTMANN, 2008, p.34).

Diferente do processo da desmistificação, a desmitologização tem o papel de ajudar a se compreender melhor o mito, inserindo o interpretador no acontecimento primeiro. No caso de Bultmann, o interpretar do mito em sua causa primeira leva à busca da verdade.

Não podemos definir com clareza o que é o mito para Bultmann. Porém, é perceptível que, a partir de sua Teologia existencialista, ele tem como foco, para sua exegese teológica, o que os mitos na verdade expressam para o homem na sua existência frente aos mistérios e enigmas. Para ele:

Os mitos expressam a ideia de que o homem não é dono do mundo nem de sua própria vida, de que o mundo no qual vive está pleno de enigmas e mistérios, e de que a vida humana está preenchida de mistérios e enigmas. (BULTMANN, 2008, p.16).

Por outro lado, percebe-se que Bultmann se preocupa também, em sua interpretação teológica existencial, em analisar o mito como aquele que assume para si as ações humanas e, ao mesmo tempo, como seres de poderes supra-humanos. “Podemos dizer que os mitos dão à realidade transcendente uma objetividade imanente e intramundana. Os mitos atribuem uma objetividade mundana àquilo que é não-mundano” (BULTMANN, 2008, p.17).

Nessa ótica do mito como este que assume ações humanas, porém, com características sobre-humanas, Bultmann também fala do verdadeiro sentido do mito enquanto expressão existencial e interpretativa aos olhos do interpretador.

Segundo ele:

O verdadeiro sentido do mito não é proporcionar uma concepção objetiva do universo. Ao contrário, ele se expressa como o ser humano se compreende no mundo. O mito não pretende ser interpretado cosmologicamente, mas antropologicamente — melhor: de modo existencialista. (BULTMANN, 1999, p.14).

Ricoeur (1978), ao apresentar a definição do processo da desmitologização, o distingue de forma precisa da desmitificação. Ele afirma que a desmistificação distingue-se da desmitologização pelo fato de que aquela é movida pelo desejo de compreender melhor o texto. Sendo assim, a desmitologização não corresponde à oposição da interpretação querigmática, mas sim a sua primeira aplicação (RICOEUR, 1978, p.378).

Ricoeur (1978) enfatiza a desmitologização como aquela que não busca eliminar o *kérigma*, mas aparece como aplicação primeira no intuito do regressar ao acontecimento original do anúncio. Bultmann, ao tratar deste regresso ao acontecimento primeiro, relacionado ao *kérigma*, enfatiza que a palavra de Deus é real e anunciada em linguagem humana, que interpela, sendo sua origem um acontecimento histórico na pessoa de Jesus.

A palavra de Deus é uma palavra real, que me é dita em uma linguagem humana, seja na pregação da Igreja ou na Bíblia, sempre que não se considere simplesmente a Bíblia como uma interessante recompilação de fontes para a história da religião, mas como uma palavra que nos interpela. Esta Palavra viva de Deus não tem sido inventada pelo espírito e a sagacidade do homem, antes, surge na história. Sua origem é um acontecimento histórico, que confere autoridade e legitimidade à expressão desta palavra —a pregação. Este acontecimento histórico é Jesus Cristo. (BULTMANN 2008, p.63).

Ao apresentar Jesus Cristo como a Palavra de Deus que acontece na história, Bultmann define tal afirmação como paradoxal, pelo fato de o que Deus operou em Jesus Cristo não ser um fato histórico capaz de ser provado historicamente. Assim, “O historiador objetivante, como tal, não pode constatar que uma pessoa histórica (Jesus de Nazaré) seja o Logos eterno, a Palavra” (BULTMANN, 2008, p.63).

Perante um fato que precisa ser provado aos olhos do historiador objetivante, com relação a Jesus de Nazaré como Palavra de Deus, Bultmann vê, no Novo Testamento, nas Sagradas Escrituras, a descrição mitológica de Jesus Cristo.

É precisamente a descrição mitológica de Jesus Cristo no Novo Testamento o que nos mostra claramente que a pessoa e a obra de Jesus Cristo devem ser compreendidas segundo um ponto de vista que está além das categorias com que o historiador objetivo compreende a história universal. (BULTMANN, 2008, p.63).

Para Bultmann, o paradoxo autêntico é Jesus enquanto pessoa humana. “Este é o paradoxo autêntico. Jesus é uma pessoa humana, histórica, originária de Nazaré da Galileia” (BULTMANN, 2008, p.63).

O autor esclarece que

Sua obra e seu destino se cumpriram no seio da história universal e, como tais, se encontram sujeitos ao exame do historiador, que aquele pode entendê-los como um elemento do curso da história. Todavia, este tipo de investigação histórica desinteressada não pode discernir o que Deus fez em Cristo, isto é, não pode reconhecer em Jesus o acontecimento escatológico (BULTMANN, 2008, p.63).

Diante deste grande paradoxo, a desmitologização apresentada por Bultmann ganha impulso em sua tarefa sobre a fé: a de chamar a uma reflexão radical sobre sua própria natureza. Segundo o autor, se tem visto o conflito que gera oposições das concepções mitológicas do mundo constante na Bíblia; já as concepções modernas, que são modeladas pelo pensamento científico, dão impulso inicial à desmitologização. Assim, fica evidente que “a mesma fé exige que se liberte de qualquer visão de mundo concebida pelo pensamento humano, seja mitológica ou científica” (BULTMANN, 2008, p.66).

Ainda sobre a desmitologização, o autor diz que equivale a “empreender uma obra paralela às que levaram a cabo Paulo e Lutero com sua doutrina da justificação somente pela fé, sem obras da lei” e que “a desmitologização é a aplicação radical da doutrina da justificação, a desmitologização destrói todo desejo de segurança” (BULTMANN, 2008, p.66).

Conclui Bultmann que a desmitologização exerce um papel fundamental na compreensão da fé, pois retira toda seguridade do indivíduo que busca a Deus, construindo uma seguridade a partir do abandono total de toda forma de segurança, seja ela pela fé ou pelo conhecimento objetivante: “Diante de Deus, o homem tem sempre as mãos vazias. Só quem abandona, quem perde toda segurança, encontrará a seguridade” (BULTMANN, 2008, p.66).

Desmitologizar a Sagrada Escritura corresponde a eliminar a seguridade impregnada no indivíduo que busca a Deus através de um viés de leitura, preso ao passado, ao tempo escrito, e apresentar a Palavra de Deus que permanece desvinculada ao passado. Vale ressaltar que desmitologizar a Sagrada Escritura não significa recusá-la “em sua totalidade ou a mensagem cristã, senão que eliminar de uma e de outra visão bíblica de mundo, que é a visão de uma época passada, com demasiada frequência ainda mantida na dogmática cristã e na pregação da Igreja” (BULTMANN, 2008, p.29). Ao desmitologizar supõe-se estar negando “que a mensagem da escritura e da Igreja estão ineludivelmente vinculadas à uma visão de mundo antiga e obsoleta” (BULTMANN, 2008, p.29).

Sendo assim, a desmitologização regressando à originalidade, elimina toda uma primazia doutrinária que dominava o *kerigma*, impedindo uma maior compreensão do anúncio da Palavra de Deus. Como diz Bultmann, “a desmitologização é apenas o avesso da posse do *kerigma*” ou, melhor dizendo,

É, a vontade de quebrar o falso escândalo, constituído pelo absurdo da representação mitológica do mundo por um homem moderno, e de fazer aparecer o verdadeiro escândalo, a loucura de Deus em Jesus Cristo, que é escândalo para todos os homens em todos os tempos. É aqui que a questão da desmitologização remete para a outra questão, aquela a que chamei o círculo hermenêutico. Este círculo hermenêutico pode enunciar-se de um primeiro modo: para compreender é preciso crer, para crer é preciso compreender. Este enunciado é ainda demasiado psicológico, porque por trás de crer há o primado do objecto de fé sobre a fé, por trás de compreender há o primado da exegese e do seu método sobre a leitura ingênua do texto (BULTMANN, 1978, p.378).

Nessa perspectiva da desmitologização, como programa que leva à compreensão do mito através do seu conhecer na origem, nosso estudo busca a relação entre o mito e a ciência, através da compreensão de sua importância na história. Assim, se faz necessário, neste processo de compreensão, o diálogo entre as Ciências das Religiões e a Teologia, no intuito de fundamentar o mito e a ciência, como objeto de estudo, na área das Ciências das Religiões.

1.2.2 Linguagem e diálogo como compreensão da hermenêutica gadameriana

A compreensão hermenêutica em Hans-George Gadamer se dá num processo histórico e, principalmente, filosófico que teve como antecessores

Heidegger e Rudolf Bultmann. Porém, para tratar da desmitologização em Gadamer, se faz necessário um breve olhar para a compreensão da desmitologização em Bultmann, isto por se tratar do mesmo princípio filosófico existencialista de Heidegger.

Relacionar Bultmann nesse olhar gadameriano de uma hermenêutica filosófica existencial é apontar viés que ambos comungam, objetivando o melhor método interpretativo para o homem, na Modernidade. Bultmann, que esteve bem próximo de Heidegger, assimila a filosofia existencialista para melhor trabalhar sua exegese teológica interpretativa cristã, em vista do anúncio ao homem moderno.

Nos contatos com Heidegger, Bultmann assimilou com entusiasmo a filosofia existencialista do colega. Via nela o único instrumento filosófico apto a exprimir a mensagem cristã de um modo inteligível para o homem moderno (RUBENS, 2015, p.4).

Preocupado em levar a mensagem cristã inteligível para o homem moderno, Bultmann vê, na metafísica, distanciamento entre o anúncio e a cultura da ciência moderna. Desta forma, busca, na perspectiva da filosofia existencialista de Heidegger, uma hermenêutica teológica aberta, que possa refletir a mensagem do Novo Testamento como resposta à existência humana.

Bultmann não via o existencialismo exercendo uma influência externa sobre a Teologia, mas sim refletindo o próprio cerne da mensagem do Novo Testamento. Ele incorporou essa filosofia como uma ferramenta de ajuda para o cumprimento da tarefa teológica, pois oferecia tanto o modo básico de levantar a questão respondida pela mensagem do evangelho quanto o sistema de conceitos elementares dentro do qual essa resposta deve ser apresentada, a saber, a esfera da existência humana. (GIBELLINI, 2012, p. 110).

Incorporado pela filosofia existencialista, Bultmann direciona sua Teologia a partir da desmitologização, ao invés da metafísica. Método que, como fermenta de estudo, contribuirá para uma exegese mais eficaz da mensagem cristã, livre das diversas interpretações dogmáticas do passado.

O que em Heidegger é crítica à metafísica, em Bultmann será a desmitologização. Bultmann quer, como Heidegger, expor o dispositivo existencial do *dasein* humano; quer então confrontar essa existência “nua” com a mensagem cristã, que é igualmente libertada de dogmas históricos e reduzida à sua significação existencial fundamental. (RUBENS, 2015, p.5). (Grifo do autor).

A desmitologização em Bultmann surge a partir de sua preocupação com o *kerigma* atual, isto é, com a concepção da cultura da ciência relacionado ao mito. A concepção mítica para Bultmann não deve permanecer atrelada à visão de universo do período original do texto, mas atualizá-la a partir da concepção atual do homem na história.

Pode a proclamação cristã esperar do ser humano de hoje que aceite como verídica a concepção mítica do universo? Isso é sem sentido e impossível. Sem sentido, pois a concepção mítica do universo não é, como tal, nada especificamente cristã, mas é simplesmente a concepção do universo de uma época passada, ainda não moldada pelo pensamento científico. Impossível, pois uma concepção do universo não é algo de que se possa apropriar-se mediante uma resolução, mas já está configurado para o ser humano junto com sua respectiva situação histórica. (BULTMANN, 1999, p. 7).

Sendo assim, para Bultmann, a desmitologização como método interpretativo do Novo Testamento tem como objetivo uma Teologia exegética que contenha em si uma visão moderna de mundo, sem perder a totalidade ou a mensagem cristã, mas libertando-a da visão de uma época passada.

Desde logo, é certo que a desmitologização adota critério a visão moderna de mundo. Porém desmitologizar não significa recusar a escritura em sua totalidade ou a mensagem cristã, senão que eliminar de uma e de outra a visão bíblica de mundo, que é a visão de uma época passada, com demasiada frequência ainda mantida na dogmática cristã e na pregação da Igreja. Desmitologizar supõe negar que a mensagem da escritura e da Igreja estão ineludivelmente vinculadas à uma visão de mundo antiga e obsoleta. (BULTMANN, 2008, p. 29).

Diferente de Bultmann, Gadamer pensa a desmitologização a partir de uma hermenêutica filosófica. Porém, é perceptível a influência de Heidegger e Bultmann em Gadamer, pela forma de “percepção do Fenômeno da compreensão” e principalmente pelo viés filosófico Heideggeriano” (PEREIRA, 2017, p.151), influência perceptível principalmente se relacionada à compreensão do texto. Ao tratar da compreensão textual Gadamer parte do princípio hermenêutico filosófico, apontando a importância da alteridade do texto. Algo com que Bultmann também havia se preocupado em seu olhar exegético teológico. Por sua vez, Gadamer traz esse olhar hermenêutico filosófico visando a uma compreensão livre das opiniões

prévias existentes. Como ele afirma, “Em princípio, quem quer compreender um texto deve deixar que este lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência formada hermenêuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva á alteridade do texto” (GADAMER, 2005, p.358).

Em sua obra *Verdade e Método*, Gadamer (2005) apresenta a sua experiência hermenêutica, mostrando em que condições pode-se dar a compreensão. Para desenvolver sua experiência hermenêutica, Gadamer vai apresentar, como fator determinante, o papel da *Linguagem* como meio de compreensão entre aquele que compreende e aquele que é compreendido através do *Diálogo*. (Grifos do pesquisador).

Devemos, aqui, salientar que, para Gadamer, a hermenêutica não é um método, mas tão somente uma característica existencial do homem. A existência do homem apresenta-se como sendo essencialmente hermenêutica, pois a maneira como vivenciamos o outro e nós próprios, a forma como lidamos com a tradição, como percebemos a natureza de nossa existência e do mundo fazem de nossa esfera uma esfera hermenêutica, pois nela estamos sempre dispostos e abertos para vivenciarmos uma experiência que, de acordo como Gadamer, seria a experiência hermenêutica.

Isso quer dizer que o homem se caracteriza como um ser que, no seu existir, interpreta e busca novas interpretações acerca das coisas que estão ao seu redor. Para ele, cada ato se constitui numa atividade hermenêutica, estando sempre na experiência de uma abertura para o novo, para o diferente, com o qual ele está sempre dialogando. Sendo assim, segundo o filósofo, “o problema hermenêutico não é, pois, um problema de domínio da língua, mas de correto acordo sobre um assunto, que se dá no *médium* da linguagem.” (GADAMER, 2005, p.499).

Nesse processo, a linguagem se apresenta como elemento principal e de fundamental importância para que se concretize a experiência. A linguagem se apresenta então, como o *meio* (Mitte) para a compreensão do indivíduo no mundo, pois

[...] a *linguagem* é o *médium* universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação. [...] Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no *médium* de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto, sendo, ao mesmo tempo, a própria linguagem do interprete. (GADAMER, 2005, p. 503). (Grifos do autor)

Ao caracterizar o homem como ser capaz de realizar interpretações, Gadamer vai propor que a experiência hermenêutica é própria e constitutiva da condição humana. Ele ainda leva em consideração os fatores fundamentais da historicidade e da linguagem. O homem é um ser que compreende, portanto compreensivo, que pertence a esses dois âmbitos, a saber, o histórico e o linguístico. É um ser histórico, pelo fato de pertencer a uma determinada tradição e, por isso, traz consigo toda uma gama de preconceitos que foram transmitidos ou construídos ao longo de sua vida; mas também é, paralelamente, um ser de linguagem, pois todo o seu mundo circundante se dá por meio da linguagem.

A linguagem não é só um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham *mundo*, nela se representa o *mundo*. Para o homem, o mundo está aí como mundo numa forma como não está para qualquer outro ser vivo que esteja no mundo. Mas esse estar-aí no mundo é constituído pela linguagem. (GADAMER, 2005, p. 571).

Gadamer, que foi aluno de Heidegger, segue as pegadas do mestre para fundamentar a sua concepção linguística do mundo. Para Heidegger, a linguagem é a casa do ser. Gadamer, por sua vez, vai aproveitar o ensinamento de seu professor para radicalizar sua posição e colocar a linguagem como fundamentação de sua hermenêutica. A linguagem será abordada por Gadamer como um meio, uma ponte capaz de ligar o homem ao mundo, ao outro e à tradição. “Precisamos seguir essa relação entre *linguagem e mundo*, para alcançarmos um horizonte adequado para o *caráter de linguagem da experiência hermenêutica*” (GADAMER, 2005, p. 572). (Grifos do autor).

Dessa maneira, há dois polos: de um lado, o homem possibilitado ao conhecimento, à compreensão e à interpretação e, do outro, aquilo a ser compreendido. O meio (*mitte*) é a linguagem. Nesse caso, Gadamer nos assevera que a hermenêutica se comporta como uma estrutura meramente dialógica, pois, para que haja a experiência hermenêutica, é necessário que haja primeiramente esse diálogo entre o que conhece e o que é conhecido. Esse diálogo, por sua vez, somente ocorre por meio da linguagem. É apenas no diálogo que surge a compreensão, ou seja, a partir do esforço de se compreender o outro em sua alteridade.

O caráter linguístico da hermenêutica gadameriana é evidenciado justamente pelo fato de que o homem só consegue compreender aquilo que vem-à-fala. A linguagem é para ele o *meio* que lhe possibilita entrar em contato e dialogar com o mundo circundante por meio da conversação.

Nesse sentido, o filósofo coloca que

A conversação é um processo do acordo. Toda verdadeira conversação implica nossa reação frente ao outro, implica realmente deixar espaço para seus pontos de vista e colocar-se no seu lugar, não no sentido de querer compreendê-lo como essa individualidade mas compreender aquilo que ele diz. Importa respeitar o direito objetivo de sua opinião, a fim de podermos chegar a um acordo em relação ao assunto em questão. (GADAMER, 2005, p. 499).

Assim, a linguagem é a base edificante da compreensão hermenêutica, é nela e unicamente nela que se dá o entendimento pautado nessa relação do homem com o outro. Assim, o mundo é expresso na linguagem e, a partir dela, se dá todo o fundamento, todo ponto de partida.

Segundo Gadamer, “quem tem a linguagem, tem o mundo”. Isso quer dizer que, mediante a linguagem o homem, enquanto ser que compreende, tem acesso livre ao mundo. Isso ocorre no momento em que o homem encontra, por meio da linguagem, o mundo circundante. Esse *médium* que nada mais é que a linguagem é o responsável pela realização da compreensão hermenêutica. Por isso, o ser que pode ser compreendido, na visão de Gadamer, é a linguagem.

A linguagem, no pensamento de Gadamer, acaba por se tornar o *médium*, responsável pela aproximação entre o mundo que vem à tona e que se torna, para nós, compreensível. Nesse contexto, a busca pela experiência hermenêutica se revela na busca por uma aproximação cada vez maior do outro, em sua alteridade. O *feedback* se dá justamente no diálogo, quando através da troca de experiências, por meio do desenrolar da conversação, cada vez mais se concretiza aquilo que se almeja, a saber, a compreensão do outro. É nesse sentido que toda compreensão já é também uma interpretação.

Por isso, a expressão máxima da experiência hermenêutica ocorre no diálogo, sempre mediado pelas categorias da linguagem. As categorias linguísticas são configuradas aqui na forma do diálogo. Trata-se aqui da construção de um ambiente comum em que o outro, o mundo, a tradição se manifestam ao homem, fazendo-o

compreender e interpretar. É por meio do diálogo que os demais entes vão de encontro ao homem por meio da linguagem. A conversação gera o saber.

A linguagem possibilita o diálogo que segue uma estrutura lógica de *perguntas e respostas*. No diálogo, os interlocutores possuem uma maior liberdade, pois há sempre a probabilidade de se fazer com que o ente, com quem está sendo traçado o diálogo, *venha-à-fala* a partir do seu ser próprio. No, e através do diálogo, o outro com quem se está mantendo contato se manifesta verdadeiramente como outro e não apenas como o objeto que está sendo apreendido. Chegamos então àquilo que Gadamer (2005) chamou de *fusão de horizontes*, pois é nela que a experiência hermenêutica realmente se efetiva. (Grifos do pesquisador).

Antes mesmo que a experiência hermenêutica propriamente dita realmente se efetive, necessário se faz que antes outro tipo de experiência aconteça. Trata-se da experiência como consciência da finitude humana que é o reconhecimento do homem como ente que possui limites, de que está aberto para novas experiências, não é senhor do tempo e de que não tem a capacidade de manipular o passado nem o futuro. Ter consciência da finitude humana é ter a consciência de que as experiências estão sempre por acontecer e de que nunca chegam ao fim.

Segundo Gadamer (2005), para que se dê a compreensão, para que haja uma correta interpretação, é preciso que, antes de tudo, adotemos um comportamento reflexivo diante do outro, do mundo e da tradição. Precisamos desviarmo-nos das arbitrariedades repentinas, dos hábitos corriqueiros e voltarmos às coisas mesmas. Para compreendermos, não podemos apenas nos entregar às nossas opiniões próprias pré-concebidas. Mas, ao contrário, devemos estar abertos à alteridade.

O autor ressalta que

O acordo na conversação implica que os interlocutores estejam dispostos a isso, abrindo espaço para acolher o estranho e o adverso. Quando isso ocorre de ambas as partes e cada interlocutor sopesa os contra-argumentos, ao mesmo tempo que mantém suas próprias razões, pode-se, por uma recíproca, imperceptível e involuntária transferência dos pontos de vista (o que chamamos de intercâmbio de opiniões) chegar finalmente a uma linguagem e uma decisão comum. (GADAMER, 2005, p. 501).

Devemos, portanto, estar à disposição para que o outro fale, para que o outro seja ele o mundo, o texto ou a tradição e venha até nós com todas as suas

peculiaridades. Deveremos deixar que as coisas nos digam algo. Nesse sentido, Gadamer (2005) fala que é necessário nos apropriarmos de opiniões e conceitos pessoais prévios para que as verdades daquilo que esperamos compreender possam enfim confrontar-se com aquilo que já está disposto em nosso mundo. Haverá, nesse caso, então, o confronto de opiniões e pré-conceitos necessários para que, a partir do *médium* da linguagem se dê a experiência hermenêutica. Não podemos, nessa perspectiva, ter nenhum preconceito com o passado histórico, no sentido de fazer juízo de valor ou de querer compreender o outro a partir de categorias do presente e do nosso mundo, ou seja, tomando nós mesmos como referenciais.

Para que se dê a *experiência* é preciso, antes de tudo, que tenhamos uma prévia compreensão de nós mesmos, o que não deixa de ser uma espécie de pré-conceito, mas que também não deixemos de perceber toda a carga de opiniões pré-concebidas provenientes do outro, ou seja, compreender ou buscar compreender o outro na sua totalidade. Gadamer diz que é na compreensão do outro que podemos adquirir o conhecimento verdadeiro de nós mesmos.

É nessa perspectiva que Gadamer vai dizer que, quando alguém experimenta, este também se torna consciente de sua experiência, conseqüentemente, um novo horizonte surge o qual pode se converter em uma nova experiência. Ocorre então uma espécie de dialética da experiência, que, por sua vez, concretiza-se não na efetivação de um saber concludente, mas sim, pela abertura à experiência. Tal abertura vem à presença pelo funcionamento da própria experiência. A união de experiências, mediada pelo diálogo, origina uma nova experiência.

É nesse sentido que a experiência permanece fundamentalmente aberta para toda e qualquer nova experiência – não só no sentido geral da correção dos erros, mas porque a experiência está essencialmente dependente de constante confirmação, e na ausência dessa confirmação ela se converte necessariamente noutra experiência diferente (*ubireperitur instantia contradictoria*). (GADAMER, 2005, p. 572).

Nesses termos, podemos considerar a experiência como sendo a própria consciência da finitude humana. É reconhecer que temos limites, que não estamos acima da temporalidade e enxergar no outro a sua dimensão mais própria. O homem da experiência gadameriana sabe que possui limites e, por isso mesmo, respeita os

limites da outra parte. Portanto, ele se encontra numa abertura para viver novas experiências. É justamente isso o que vai constituir a dinâmica do processo de experiência. Desse modo, as experiências não cessam, pois sempre uma nova experiência surge.

Na experiência, compreendemos o que é real e reconhecemos que toda expectativa que temos em relação aos seres é também finita, é também limitada. A experiência adquire aqui uma nova concepção, pois passa a ser compreendida como essência histórica do homem. O homem da experiência, mesmo com seus preconceitos peculiares, evita o dogmatismo em relação ao outro. Ele já manteve contato com tantas experiências que já possui capacidade suficiente para voltar a viver novas experiências. O homem experimentado está sempre aberto para o viver.

Segundo Gadamer (2005, p. 470),

no âmbito hermenêutico, o correlato dessa experiência é o que se costuma chamar de consciência histórica, a qual sabe da alteridade do outro e do passado em sua alteridade, do mesmo modo que a compreensão do tu sabe do mesmo como pessoa.

Isso mostra que para se chegar à hermenêutica, necessário se faz buscar aqueles elementos que antes tínhamos percebido na análise da experiência: finitude, limite, alteridade. Tudo isso apresenta uma nítida relação com a tradição. Assim fica perceptível, também, a dimensão histórica do homem. Aquele que busca compreender se vê envolvido pela sua história e também pela historicidade do outro. “Desta feita, afirma-se que o homem está mais para a história que a história para o homem. Importante salientar que o conceito de história efetual é como um princípio que pode deduzir quase toda sua hermenêutica” (BONFIM, 2010, p.80).

A experiência hermenêutica é a apropriação do mundo do outro pelo diálogo. Entretanto, não se trata de assumir uma apropriação do outro a partir das opiniões e dos conceitos daquele que compreende ou daquele que é compreendido. Para Gadamer, somente quando os dois se compreendem através de um correto acordo é que ocorre a experiência. Isso por que, através do comum acordo entre as partes e da visão de mundo dos dois, vai sendo construído o que o filósofo chama de acontecer dialógico (GADAMER, 2005).

A esse acontecer dialógico Gadamer (2005) denomina *fusão de horizontes*, pois é quando há o encontro de dois mundos. Assim, “nesse sentido o próprio

horizonte do interprete é determinante, mas não como um ponto de vista próprio que se mantém ou se impõe, mas como uma opinião e possibilidade que se aciona e coloca em jogo e que ajuda a apropriar-se verdadeiramente do que se diz no texto”. (GADAMER, 2005, p.492).

A fusão de horizontes mostra que uma parte não olha a outra de cima pra baixo, numa relação de sujeito que observa e objeto observado. Pelo contrário, há aqui uma igualdade no diálogo, um escuta o outro numa ação dialógica. Os dois mundos se encontram na fusão de horizontes buscando a compreensão mútua. É criada então, uma linguagem comum entre as duas partes, o que acaba por tornar possível a conversação e o acordo. “O pensamento central das discussões que se seguem é o de que *a fusão de horizontes que se deu na compreensão é o genuíno desempenho e produção da linguagem*” (GADAMER, 2005, p.492). (Grifos do autor)

A compreensão que ocorre na experiência hermenêutica é sempre dialógica, pois não se encerra em uma das partes, nem se centra no sujeito que compreende, nem no outro que é compreendido. O que é considerado é aquilo que vem-à-fala em seu ser próprio. É na busca por esse ser próprio que aquele que procura compreender deve se dirigir visando à fusão de horizontes. Somente na fusão de horizontes, a compreensão se torna possível, pois nessa fusão a compreensão se realiza, levando em conta que ela só é alcançada quando se desenvolve uma linguagem comum entre as partes.

Para Gadamer (2005), a dialética necessária para se chegar à fusão de horizontes somente se concretiza através do processo de perguntas e respostas. Acredita, portanto, que todo conhecimento passa antes pela pergunta. Ao se perguntar, colocam-se as coisas em aberto e isso propicia resultados. À pergunta dar-se um sentido quando, sobre ela, deixa-se pairar uma resposta. Ao perguntar, deixa-se em aberto toda uma gama de possibilidades que, através do diálogo, chega-se à fusão de horizontes e à experiência hermenêutica.

Tudo isso vai ter sua relação com o saber, uma vez que este se encontra nessa relação entre os opostos. Saber é entender que a compreensão é sempre dialógica, pois envolve toda uma dinâmica entre o eu e o outro. Uma pergunta é conduzida por um não-saber que se transforma em saber a partir do momento que o outro desfere uma resposta. Por isso, no perguntar pressupõe-se um saber que não se sabe. Essa lógica vale tanto para o diálogo entre nós e o outro, quanto para nós, a tradição e o texto. A lógica da pergunta e da resposta que nos faz compreender

um texto é interpretar a pergunta que é colocada por ele. Isso significa que a pergunta é a referência para a compreensão, conquistando-se, assim, o horizonte hermenêutico (BONFIM, 2010, p.81).

Segundo Gadamer (2005), a compreensão de um texto se dá a partir do perguntar o que ele nos pergunta. Assim, nós o interpretamos, mas não encerramos nenhuma hipótese interpretativa. No entanto, para que a interpretação ocorra, de fato, é necessário que sempre reconstruamos a pergunta que é transmitida. Dessa forma, conseguimos superar o horizonte histórico que a tradição nos impõe. Isso quer dizer que na dinâmica do perguntar respeitamos o limite que nos cerca e o limite que delinea o outro.

Tudo se dá mediante o diálogo entre as partes que, fazendo uso da linguagem comum entre eles, chegam à chamada fusão de horizontes. A fusão de horizontes é o resultado do encontro entre as partes envolvidas que, com suas limitações, com sua finitude, com suas opiniões pré-concebidas e seus pré-conceitos chegam a um comum acordo. O resultado da fusão de horizontes caracteriza a experiência hermenêutica em Gadamer que representa uma forma, um modo, uma maneira de se compreender a vida.

Neste sentido, a verdade alcançada, segundo a hermenêutica gadameriana, não obedece a um método, no sentido rigoroso da ciência moderna. Sendo assim, a verdade proveniente da experiência hermenêutica não é uma “verdade absoluta” conforme determina a experiência científica, pois para Gadamer, a verdade da vida vivenciada pela experiência hermenêutica é anterior à verdade científica. Isso porque “onde quer que haja um ser humano, haverá a experiência hermenêutica mediada pela linguagem” (SANTOS, 2013, p. 94).

Pelo fato de não ser um saber técnico nem científico, a hermenêutica parece se enquadrar nas situações práticas do homem cotidiano. Por ser anterior à reflexão epistemológica, a hermenêutica está presente no homem cotidiano, no seu agir prático e comum. É uma forma de este homem se encontrar nas suas relações cotidianas, se entendendo e se compreendendo como ser dotado de linguagem, capaz de estabelecer relações com os seus pares. Esse processo de compreensão só se torna possível por meio da experiência hermenêutica, pois o saber técnico-científico não consegue alcançá-lo.

Portanto, somente por meio da experiência hermenêutica, quando o homem se encontra na abertura, quando ele se encontra permeado pelo diálogo e pela

vivência comum entre seus pares, quando ele consegue manter esse diálogo com o outro, com o mundo e com a tradição, acontece a fusão de horizontes. Nela, ocorre a experiência hermenêutica que, por sua vez, possibilita ao homem uma nova reorientação nas suas atividades cotidianas, o que acaba por conduzi-lo à compreensão de si e do outro.

1.2.3 A estrutura do jogo como princípio de compreensão da hermenêutica filosófica gadameriana

Este aspecto da hermenêutica filosófica de Gadamer, tratado por ele como a estrutura do jogo, abre uma nova perspectiva filosófica para a compreensão do mito presente no homem na história moderna. É, no Ir e no Vir do movimento do jogo, sem ponto de partida que Gadamer (2005) apresenta o compreender como momento de desprendimento de si mesmo. Nesse sentido, o autor diz que “considero que, no compreender, se dá um momento de desprendimento que merece atenção também a hermenêutica filosófica e que deveria ser investigado sob o fio condutor da estrutura do jogo” (GADAMER, 2005, p.151).

Gadamer, ao se reportar sobre a compreensão, a partir da estrutura do jogo, como meio de interpretação do mito no pensamento grego antigo, dá ênfase à hermenêutica filosófica por interpretá-la partindo de seu princípio cosmogônico, diferente da corrente iluminista que a interpretava como responsável pelo encantamento do mundo, valendo-se do processo do *logos* com o desencantar: “O esquema corrente do iluminismo, segundo o qual o processo de desencantamento do mundo leva necessariamente do mito para o *logos*, parece-me um preconceito moderno” (GADAMER, 2002, p.151).

A estrutura do jogo, em Gadamer (2002), é um meio que possibilita resolver a problemática de possíveis verdades encobertas, muitas vezes inatingíveis por serem utilizados métodos interpretativos excessivos e restritos, sem um compromisso de diálogo e resposta. Ao tratar da corrente do Iluminismo como aquela de método racional e absoluto, que não permite tal descoberta das verdades, propõe Gadamer (2005) uma hermenêutica a partir do significado da palavra “jogo”, que carrega consigo o princípio de um diálogo compreensivo:

Se considerarmos o uso da palavra “jogo” dando preferência ao chamado significado figurado, resultará o seguinte: falamos do jogo das luzes, do jogo das ondas, do jogo da peça da máquina no

rolamento, do jogo articulado dos membros, do jogo das forças, do jogo das moscas, até mesmo do jogo das palavras. Nisso sempre está implícito o vaivém de um movimento que não se fixa em nenhum alvo, onde termine. A isso corresponde também o significado originário da palavra “jogo” enquanto dança, que sobrevive em múltiplas formas de palavras. O movimento que é jogo não possui nenhum alvo em que termine, mas renova-se em constante repetição. (GADAMER, 2005, p.156). (Grifos do autor)

Ao enfatizar, de forma ampla o sentido da palavra “jogo”, Gadamer (2005, p.156) apresenta, no movimento, o papel do sujeito que se encontra no jogo. Para ele não há um sujeito fixo, a realização do jogo se dá no movimento: “O jogo é a realização do movimento como tal”.

Direcionando a ciência quanto ao seu método absoluto, na qual o sujeito do jogo é a subjetividade, Gadamer (2005) aponta o jogo como sujeito do movimento. É ele que faz acontecer a multiplicidade das coisas. Sendo assim, todo um método científico sério e verdadeiro, ao interpretar o interpretado, não deve levar consigo um conceito prévio, nem tampouco tirar dessa interpretação uma compreensão absoluta. Tal princípio (jogo), tomado por Gadamer, remete a uma hermenêutica reflexiva e não determinada em conceitos fixos.

Nessa ótica, tendo o jogo como medial entre o jogador e o movimento, a prioridade na consciência do jogador é a clareza que este tem na distinção de si e do movimento. É o jogo na sua estrutura sem finalidade e sem intenção que leva o jogador ao abandono a si mesmo e de suas pretensões primeiras. Nesse sentido, Gadamer (2005, p.158) assim se posiciona:

Faz parte do jogo o fato de que o movimento não somente não tem finalidade nem intenção, mas também que não exige esforço. Ele vai como que por si mesmo. A leveza do jogo, que não precisa necessariamente significar uma real falta de esforço, aludindo apenas para o fenômeno da ausência de tensão, será experimentada subjetivamente como alívio. A estrutura ordenadora do jogo faz com que o jogador se abandone a si mesmo, dispensando-o assim da tarefa da iniciativa que perfaz o verdadeiro esforço da existência.

O resultado deste abandono de si mesmo do jogador, no sentido medial do jogo, leva aos olhos dele o que seria modelo do jogo. Uma vez que não se revela em sua totalidade, o jogo, em seu movimento, aparece em forma de modelo. “Na medida em que existe sem finalidade, sem intenção e inclusive sem esforço, e

enquanto um jogo que sempre se renova, a natureza pode aparecer como modelo da arte” (GADAMER, 2005, p.159).

Entender o processo metodológico da hermenêutica em Gadamer é entender o movimento do jogo, tendo ele próprio como peça principal de toda a sua dinâmica. É o poder fascinante de envolvimento que o compreendido exerce sobre o intérprete na relação de investigação. “Todo jogar é um ser-jogado. O atrativo do jogo, a fascinação que exerce, reside justamente no fato de que o jogo se assenhora do jogador” (GADAMER, 2005, p.160).

Porém, mesmo o jogo sendo senhor do jogador, se faz necessário a ele uma tarefa. É o que Gadamer apresenta como tarefa recebida pelo próprio jogo. Não é o homem que escolhe sua tarefa, mas a própria dinâmica do jogo. “Cada jogo coloca uma tarefa ao homem que o joga. Não pode igualmente abandonar-se à liberdade do desenrolar-se do jogo, a não ser transformando os fins do seu comportamento em simples tarefa do jogo” (GADAMER, 2005, p.161).

Em se tratando da tarefa recebida pelo homem, não tem ele a missão de solucionar tais tarefas, mas de ordenar, representar o próprio movimento do jogo. De acordo com Gadamer (2005, p.161), “essas tarefas são tarefas do jogo, porque o verdadeiro fim do jogo não é a solução dessas tarefas, mas a ordenação e configuração do próprio movimento do jogo”.

É nas tarefas do jogo exercidas pelo homem com leveza e alívio que se dá a solução, em que as tarefas representam o jogo. Isto é, no exercer das tarefas com êxito, acontecerá autorrepresentação, que é apenas fins aparentes do jogo. O homem é apenas um representante. “A autorrepresentação do jogo faz com que o jogador alcance sua própria autorrepresentação jogando algo, isto é, representando-o” (GADAMER, 2005, p.162).

Dessa forma, o representar como lugar do jogo, em Gadamer, é transformação. Representar um papel é, para ele, a transformação existencial. “O jogo, ele mesmo é uma transformação tal que a identidade daquele que joga não continua existindo para ninguém” (GADAMER, 2005, p.167). É o mergulhar na totalidade das tarefas que faz do homem representante do jogo, e nesta representação não permite outra realidade a não ser a do jogo. “A transformação é na verdade transformação no verdadeiro” (GADAMER, 2005, p.167).

Com isto, podemos conceber, a partir da estrutura do jogo gadameriana, uma hermenêutica filosófica, que permite interpretar o mito, não a partir da evolução do

saber racional, mas com o olhar do jogador que mergulha no vaivém do movimento do jogo, onde o mito deve ser interpretado em si.

II O PROCESSO DO DIÁLOGO ENTRE A TEOLOGIA E AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Michael Pye (2011), citado por Cruz e Mori (2011, p.250), aponta a Ciências das Religiões como uma disciplina, sendo as religiões os campos de estudo. Esses campos têm sido objetos de reflexão de dois grupos de pesquisadores, os teólogos e os cientistas sociais.

A Teologia, por sua vez, corresponde ao estudo da existência de deus, das questões referentes ao conhecimento da divindade, bem como sua relação com o mundo e com os homens. O seu conceito aparece no pensamento grego através de Platão, para se referir à compreensão da natureza divina por meio da razão, em oposição à compreensão literária própria da poesia, feita em defesa da democracia Ateniense.

Teixeira (2013) afirma haver competências atribuídas às Ciências das Religiões, entre as quais, o estudo da religião não partidário e empírico; a liberdade acadêmica relativa a compromissos religiosos bem delimitados e a consciência da relatividade e da resistência aos etnocentrismos. A Teologia não consta como disciplina, ficando restrita à conventos. Tracy (2006, p. 45-46) indica que existe um movimento em prol da “construção de propostas a favor do caráter totalmente público, aqui integralmente acadêmico, da Teologia, no contexto da universidade moderna e seu debate interno sobre o caráter de uma disciplina acadêmica”.

Uma grande tendência que se verificou ao longo do processo da formação e afirmação das Ciências das Religiões, no contexto geral, foi o fato de a mesma buscar emancipar-se da Teologia. Aquela, buscando configurar o seu caráter científico, almejou uma perspectiva diferenciada: libertar-se de uma “feição confessional” (TEIXEIRA, 2013, p. 176).

Um dos grandes desafios encontrados no processo do diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões é a própria resistência de se conceber o estudo da Teologia como disciplina acadêmica, a exemplo do que acontece com as Ciências das Religiões. Esta aparece academicamente nos diversos níveis de ensino, aquela consta apenas em grades curriculares de ensino para religiosos. Teixeira (2013, p.178) indica que

ultrapassar a oposição entre ciências das religiões e Teologia supõe um deslocamento para além da comparação de asserções diferentes, da declaração ou não de adesão ou de crenças, da divisão entre neutralidade e engajamento, de declaração de convicção.

Isso se deve ao fato de que, de um lado, a Teologia é desafiada a responder, de forma contundente, “às questões humanas mais amplas”. Por outro, as Ciências das Religiões são intimadas a direcionarem-se “a uma ampliação de horizontes”, pois, “não basta mostrar a diversidade ou instruir uma crítica do religioso herdado”, deve-se, também, pensar no que se vê (TEIXEIRA, 2013, p.178).

Desafio também para este diálogo ocorre quando as Ciências das Religiões ainda buscam uma clareza epistemológica, levando em conta que essa disciplina surgiu recentemente, mais precisamente no século XX, entendida como matéria acadêmica, institucionalizada nas universidades europeias, facultando um aprofundamento do saber sobre as religiões (TEIXEIRA, 2013, p.175).

Falar deste diálogo da Teologia com as Ciências das Religiões nos permite abordar sinais de tensões existentes entre o pensamento científico e a Teologia. Mas deixar de abordar é negar a importância desta relação desde seu surgimento da ideia do *theos* na história até os dias atuais.

Ao analisar tais tensões desta relação entre a Teologia e as Ciências das Religiões, no Brasil, precisamos observar um caráter específico e contextualizá-la historicamente para assim encontrar vertentes que apontem possíveis caminhos para o diálogo.

Eduardo Gross (2012), em uma das suas pesquisas, aborda o surgimento das Ciências das Religiões, no Brasil, justificando de maneira clara que tais passos se deram diferente da Europa. Com caráter reivindicatório social nasce as Ciências das Religiões a partir da Teologia da libertação, nas academias. Segundo ele:

A ciência da religião, enquanto área de pesquisa que desenvolve centros de estudo e formação, é uma realidade recente no Brasil. Seus primórdios remontam aos anos de 1970... O estudo da religião, no Brasil, se desenvolveu no contexto de uma visão prévia disseminada na academia de que este estudo não é um saber qualificado. A questão fundamental, então, era como abrir espaço para este pretendo não saber no âmbito da academia... A abertura deste espaço se deu principalmente no contexto do surgimento da Teologia da libertação. (GROSS, 2012, p.13).

Para Gross (2012), a Teologia da libertação, com seu caráter multifacetado em meio às discussões sociais vigentes na época, tanto na América Latina como no Brasil, conseguiu penetrar nas academias, através de teólogos que conseguiam conciliar o anúncio do Evangelho e a defesa da vida no âmbito público. Inspirada no método Ver, Julgar e Agir, a Teologia da libertação tem como característica a mediação analítica, isto é, seu olhar no duplo viés para Deus e os excluídos.

Esta Teologia na verdade representa um movimento bastante multifacetado, que tem entre seus méritos o de recolocar a Teologia, na América Latina em geral e no Brasil em particular, em discussão no âmbito público... Uma das características marcantes da Teologia da libertação foi o uso do que se chamou de “mediação analítica. Na verdade herança do método ver-julgar-agir que era empregado em pastorais populares da Igreja Católica Apostólica Romana, na literatura corrente que difundia a Teologia da libertação se mostravam dados, descrições e representações que apresentavam a situação social, política e econômica com o intuito de demonstrar sua injustiça e de estabelecer o juízo moral diante desta a partir dos valores humanitários do cristianismo. (GROSS, 2012, p. 14).

Num campo de abertura que leva a Teologia a transpassar fronteiras dogmáticas e apologéticas da própria tradição cristã vigente, faz desse novo momento possibilidades de inovação, tinha como objetivo despertar a autocrítica em meio aos seguidores cristãos.

Nesse sentido, é necessário reconhecer a possibilidade de inovação que foi aberta pelo surgimento da Teologia da libertação. À medida que se tratava de uma abordagem teológica que fugia claramente dos padrões dogmáticos tradicionais, e que inclusive apontava publicamente para a necessidade de autocrítica da tradição cristã, ela despertou a possibilidade de se perceber a Teologia como um campo de reflexão que transcendia a pura apologética. (GROSS, 2012, p.15).

Essa análise realizada por Gross historicamente, sobre o surgimento das Ciências das Religiões, no Brasil, pela Teologia da libertação, não é jamais a justificação da superioridade da Teologia, mas, o porquê do surgimento das tensões entre ambas. Para ele, na medida em que teólogos abrem seus horizontes e rompem as trincheiras dogmáticas, em vista de um anúncio público em prol das necessidades sociais comum, “altas tensões ou contradições” geraram-se internamente nas suas tradições religiosas (GROSS, 2012, p.15).

Dessa forma,

Não se pode deixar de considerar a importância da motivação subjetiva que levou teólogos de formação a se empenharem na constituição da ciência da religião como um espaço de reflexão acadêmica no Brasil. O estudo da Teologia é necessariamente fonte de conflitos interiores para quem o empreende. A vivência religiosa imediata muitas vezes permite que se passe por altas tensões ou contradições internas a uma tradição religiosa. Isto se torna ainda mais agudo no momento em que uma abordagem teológica como a da Teologia da libertação se propõe a aceitar como verdadeiras, por princípio, abordagens tomadas das ciências - no caso em questão, das análises da sociedade. Nesse ambiente, se desenvolve um tipo de desencantamento com o espaço possível para o próprio exercício da reflexão teológica, que na situação dada é o âmbito eclesialístico. (GROSS, 2012, p.15).

Na ótica de Gross, observa-se, no Brasil, o afastamento de teólogos de formação do ambiente institucional eclesialístico, por motivos das diversas contradições e tensões internas. Por isso, a necessidade da promoção de um espaço constituído em favor da pesquisa da religião que acolhesse esses pensadores vindos deste conflito.

A resposta pessoal a este desconforto pode variar muito, desde uma resignação até um conflito aberto com a instituição, passando pelo abandono anônimo e despercebido. Para a presente reflexão, no entanto, é importante notar que uma das alternativas encontradas no Brasil foi a constituição de espaços de pesquisa da religião que pudessem abrigar pessoas com formação teológica que buscavam uma alternativa ao ambiente eclesialístico das instituições teológicas (GROSS, 2012, p. 16).

A partir desse olhar histórico, nosso objetivo evidencia o diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões, numa perspectiva de contribuição do saber entre ambas. Porém é necessário enfatizarmos, em dias contemporâneos, que as Ciências das Religiões possa ir além dos horizontes teológicos, motivo das diversas interrogações relacionadas às novas espiritualidades e expressões religiosas.

Com perfil diversificado e provocadas pelas diversas interrogações, que exigem uma abertura aos novos horizontes, as Ciências das Religiões têm buscado ser capazes “de igualmente envolver em seu estudo as espiritualidades contemporâneas pós-cristãs, onde também se inserem as chamadas espiritualidades ateias ou as “opções espirituais” que não se restringem ao âmbito do religioso” (TEIXEIRA, 2013, p.176). (Grifo do autor)

Nessa ampliação de horizontes, onde o olhar está voltado às espiritualidades pós-cristãs, as Ciências das Religiões fortalecem também a reação contra o estudo da Teologia, em virtude do aspecto mais confessional que tem sido atribuído a ela e, dessa maneira, restringindo o diálogo com a Teologia, pois, “Na dinâmica de libertação de uma “feição confessional” ou normativa os departamentos dedicados aos estudos religiosos reagem à presença da Teologia” (TEIXEIRA, 2013, p.176) (Grifo do autor)

Sem contar, é claro, com o desafio da própria cultura moderna gerada pela compreensão do ser humano, em que a antropologia exerce a base de explicação, e os estudos cada vez mais tendem a se tornarem menos teológicos. Neste período, a Teologia somente é compreendida a partir da religião cristã, em que há um total desconhecimento da aplicação do objeto de seu estudo na área das Ciências das Religiões, como se não houvesse a presença da Teologia no seio de cada religião ou um *Theos* e uma *Logia* presentes na filosofia das religiões.

Nesse sentido,

para a cultura moderna, a compreensão do ser humano tornou-se fundamental a partir do momento em que a religião cristã perdeu sua validade óbvia como fundamento da consciência cultural e da sociedade em decorrência da divisão da cristandade ocidental por motivo da fé, ou seja: a partir do séc. XVII. (PANNENBERG (2008, p.325).

Esta pesquisa busca encontrar caminhos que possibilitem este diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões. Para tanto, partimos do seguinte questionamento: Qual o papel da Teologia nas Ciências das Religiões? Para que a resposta seja dada, se faz necessário analisar a própria Teologia em sua especificidade e sua contribuição como disciplina nas Ciências das Religiões.

Ao tratar da Teologia como aquela que fala de Deus, Pannenberg (2008) a apresenta numa dimensão de necessidade de outras ciências como aporte, isso porque ela tem que falar de Deus e de sua revelação a partir da realidade do ser humano e do mundo:

A Teologia só pode falar de modo competente de Deus e de sua revelação quando ela, ao fazer isso, tratar do Criador do mundo e do ser humano e, portanto, relacionar o seu falar de Deus com uma compreensão total da realidade do ser humano e do mundo. (PANNENBERG, 2008, p.332)

Para tal, a Teologia precisa de interlocução direta entre a reflexão crítica e a orientadora dos filósofos. Partindo dessa visão, “para o exercício dessa função, ela necessita da interlocução e do aporte das diversas ciências que tratam do humano, incluindo aí a Ciência da Religião” (TEIXEIRA, 2013, p.180).

Ao tratarmos da Teologia, a partir da necessidade da interlocução com outras ciências humanas, não significa que ela perdeu seu papel e sua função como tal, mas que a mesma necessita das ciências para sua cientificidade. Heidegger (2008), em sua pesquisa relacionando a Teologia, enquanto ciência positiva, com a filosofia, apresenta o papel da Teologia e sua necessidade da filosofia para sua cientificidade. Nesse sentido ele explicita:

A fé não precisa da filosofia, mas é antes a ciência da fé enquanto ciência positiva. E, em verdade, é preciso distinguir aqui: a ciência positiva da fé precisa, por sua vez, da filosofia, mas não para fundamentar e desvelar primariamente sua positividade, a cristicidade. Essa cristicidade se fundamenta a seu modo. A ciência positiva da fé precisa da filosofia apenas com relação à sua cientificidade (HEIDEGGER, 2008, p.72.).

O autor, ainda, afirma que a cientificidade da Teologia pela filosofia busca abordar também o que não é Teologia no intuito de deixar claro a função da Teologia e da ciência. Logo diz que a Teologia não tem em si o conhecimento especulativo de Deus, nem vamos encontrar seu conceito, ao ampliarmos seu tema afirmado que: “o objeto da Teologia é a relação de Deus por si mesmo com o homem por si mesmo e vice-versa; neste caso, a Teologia seria filosofia da religião ou história da religião, ou simplesmente ciência da religião (HEIDEGGER, 2008, p.70). Ainda alega que a Teologia, ao contrário das ciências “fundamenta-se primariamente pela fé, mesmo que seus enunciados e processos demonstrativos provenham formalmente de puras ações da razão” (HEIDEGGER, 2008, p.7).

A partir dessa percepção com que analisamos a Teologia em sua especificidade, é que a vemos como uma disciplina que pode contribuir para as Ciências das Religiões aplicada. Sobre esse assunto temos a seguinte assertiva de Soares (2013, p.573).

A aplicação da Ciência da Religião vai além da percepção, descrição e análise das ações dos atores sociais. Ela se interessa pelas reais possibilidades de contribuir socialmente em vista da paz, da humanidade e da mediação de conflitos culturais-religiosos, o que

implica desistir de uma disposição catedrática, de transferência “neutra de conhecimento de cima para baixo, para investir fundo na vida cotidiana e seus problemas. As subdisciplina da Ciência da Religião são então convidada a se apresentarem para o exercício de uma combinação inter e — quiçá — transdisciplinar (Sociologia, Psicologia, Estudos Culturais, Ética, Teologia Pastoral etc.) em vista do desenvolvimento de modelos e programas a ação e o exercício da cidadania.

Teixeira (2013, p.213) em seu artigo “Ciência da Religião e Teologia” levanta o seguinte questionamento: “Em que medida a Teologia, enquanto organização sistemática da inteligência da Fé, com sua carga de normatividade, poderia ter um lugar na academia?”. A resposta para essa questão está no fato de que a mesma na medida que tem como função a construção de um caráter público, passa a ter seu lugar como disciplina nas Ciências das Religiões. O próprio autor apresenta o teólogo Pannenberg (2013, p.177) como exemplo por focalizar a sua reflexão teológica numa função pública: “Há em curso todo um engajamento em favor da construção de propostas em favor do caráter totalmente público, aqui integralmente acadêmico, da Teologia no contexto da universidade moderna e seu debate interno sobre o caráter de uma disciplina acadêmica”.

A Teologia pública por apresentar esse caráter de contribuição na transformação social, abre-se por sua vez ao diálogo. A saída ao mundo exige da Teologia diálogo com os desafios e os conflitos atuais, provocando reflexões sobre a presença do mistério no mundo. “E essa saída pressupõe toda uma laboriosa reflexão sobre a presença do mistério maior no mundo e a dimensão transcendente da história. Esse diálogo teológico com o mundo apresenta-se hoje como um dado irrevogável”, assevera Teixeira (2013, p.178).

Não há como negarmos uma tensão entre Ciências das Religiões e Teologia, uma vez que existe uma resistência de ambas em ceder o que consideram de seu “direito”. Vimos por parte dos cientistas daquela uma desconfiança em relação à Teologia, “sobretudo da perspectiva vista como apologética, normativa e missionária” (TEIXEIRA, 2013, p.177). Já os teólogos, por sua vez, reagem a Ciências das Religiões por variados motivos. Teixeira (2013, p.177) afirma que existe “dificuldade destas ciências captarem a identidade e a verdade que animam a religião”.

Vale ressaltar que essa tensão não é comum a todos os lugares. Na Europa há acirrado desconforto entre teólogos e cientistas. No Brasil, existem correntes

favoráveis que admitem a presença da Teologia como campo das Ciências das Religiões e correntes que se posicionam de forma mais crítica à presença da Teologia no campo das Ciências das Religiões. Teixeira (2013, p.177) alega que ocorre também “pactos de não agressão, visando à viabilidade do exercício acadêmico”.

E como já foi frisado anteriormente, neste estudo, as Ciências das Religiões são convocadas a ampliar seus horizontes, pois não basta, somente, “mostrar a diversidade ou instruir uma crítica do religioso herdado” (TEIXEIRA, 2013, p.179), mas pensar no que se vê e no que se vive enquanto pessoa dotada de conhecimentos.

2.1 A CONTRIBUIÇÃO DA TEOLOGIA PÚBLICA PARA O DIÁLOGO DA TEOLOGIA COM AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Para Afonso Maria, a Teologia é o estudo do encontro relacional de dois sujeitos, que se dá no espírito humano. É o pronunciar da experiência humana diante do mistério.

Para Soares (2007, p.289):

A Teologia por sua vez, é a reflexão ou especulação acerca da realidade última que parte dos dados oferecidos por determinada tradição espiritual — em geral, referendados por um acervo coerente de escritos — que pode, ou não, chegar à *adoração* da Realidade afirmada. A Teologia, embora possa questionar um ou mais dados ou a interpretação destes que chegam via tradição, não questiona a tradição em si, uma vez que admite como premissa de sua reflexão ser a tradição uma consistente doadora de sentido, isto é, uma fonte com razoáveis chances de ser verdadeira por remontar a um conjunto coerente de testemunhas referenciais, por sua vez conectados a uma origem ontológica presumida.

Faustino Teixeira, ao comentar sobre Ciência da Religião e Teologia pública, no *Compêndio de Ciência da Religião*, trata de apresentar que a Teologia encontra espaço na Ciência da Religião, uma vez que:

No âmbito da Ciência da Religião, há garantido espaço para a Teologia pública e os temas que lhe são conaturais como a Teologia do pluralismo religioso, da Teologia política e da libertação, e das outras abordagens teológicas que envolvem a temática do gênero, da ecologia e do bem bem-estar eco-humano. (TEIXEIRA, 2013, p.181).

A Teologia pública deve ser aberta aos temas comuns da realidade que a envolvem, numa perspectiva teológica, mas também comum à ciência das religiões.

Ao tratar do diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões, se faz necessário entender também de que Ciências das Religiões estamos falando. Usarski (2007) faz uma interessante análise, encontrada na obra *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. Segundo ele:

A ciência da religião mostra sua competência em liderar com tal riqueza fenomenológica na medida em que atua como uma “ciência integral das religiões” que se constitui mediante um intercâmbio permanente com outras disciplinas cujo saber específico contribui direta ou indiretamente para um saber mais profundo e complexo sobre a religião e suas manifestações múltiplas. (USARSKI, 2007, p.10).

Estamos diante de uma ciência que tem, como objetivo integral, as religiões e, por sua vez, não pode estar fechada em si. Também não pode abrir-se a um sistema dogmático ou confessional como sua parceira. Porém, é necessário que amplie seus horizontes através da contribuição das diversas disciplinas de saberes afins.

A Teologia, por sua vez, nos dias de hoje, enfrenta desafios ao ser colocada como possuidora deste saber relacionado às religiões, isto é, um saber que lhe faça “uma presença pública” (TEIXEIRA, 2013, p.177), deixando de ter seu espaço “meramente eclesial” (TEIXEIRA, 2013, p.178). Hodiernamente, vivemos tempo de dialogias, impondo à Teologia sair do âmbito privado intraeclesial para ir ao encontro do mundo (TEIXEIRA, 2013, p.178). Essa mudança pressupõe reflexão sobre o maior Mistério do mundo e, ainda, a transcendência dimensional da história. “Esse diálogo teológico com o mundo é visto atualmente como algo irrevogável” (TEIXEIRA, 2013, p.178).

O autor citado, defende ser a Teologia um processo dinâmico, que se encontra em constante construção, cuja fundamentação está em transformar “o não teólogo em teológico, em razão de seu caráter teologal” (TEIXEIRA, 2013, p.178). Clodovis Boff, citado por Teixeira (2013, p.178), parafraseando Tomás de Aquino, diz que “não existe, em princípio, objeto ou acontecimento algum que não possa ser teologizado. Tudo é teologizável” (TEIXEIRA, 2013, p.178).

A contribuição da desmitologização para a Teologia pública, num processo de diálogo, não é só para o mundo acadêmico e nem apenas para um público da

comunidade crente. Ela se dá através de uma hermenêutica teológica que possa interrogar o seu anúncio e textos a partir da realidade.

Sob desmitologização entendo um procedimento hermenêutico que interroga enunciados ou textos mitológicos quanto a seu teor de realidade. Ao fazer isso se pressupõe que o mito fala de uma realidade, porém de uma maneira não adequada. (BULTMANN, 1999, p. 95).

Para Bultmann, a maneira adequada de se questionar acerca da existência humana, é fazê-lo a partir da Bíblia, fonte de onde parte todo o princípio *kerigmático*. Tal questionamento deve ser realizado numa ótica existencialista, com um foco investigativo histórico, pois:

Como a bíblia concebe a existência humana? Com esta pergunta me aproximo dos textos bíblicos pela mesma razão que dá lugar à mais profunda motivação de toda investigação histórica e de toda interpretação dos documentos históricos: se alcanço uma compreensão da história não é outra que a de chegar a sermos conscientes das possibilidades da existência humana. (BULTMANN, 2008, p. 43).

Todavia, a desmitologização proposta por Bultmann, relacionado ao princípio hermenêutico, que com certeza contribuirá para a Teologia pública, é a abertura da própria Teologia, a filosofia no intuito da melhor formulação das perguntas que alcance uma reflexão objetiva e crítica.

Por outro lado, não podemos descobrir o princípio hermenêutico adequado, à maneira justa de formular as perguntas justas, sem uma reflexão objetiva e crítica. Se é certo que as perguntas justas dizem respeito às possibilidades de compreender a existência humana, então é necessário descobrir as concepções adequadas por meio das quais esta compreensão tem expressar-se. Descobrir tais concepções é precisamente o dever da filosofia. (BULTMANN, 2008, p. 43-44).

É nesta ótica de uma desmitologização hermenêutica, partindo de uma concepção existencialista, que Bultmann concebe o anúncio do Novo Testamento a partir da situação do ser humano moderno (BULTMANN, 2008), o mesmo acontecendo com a Teologia.

Posicionando-nos na atualidade, a Teologia, que é pontuada pelos dados antropológicos e socioculturais, de caráter confessional, no início da Modernidade,

contemporaneamente busca dar “ênfase à problemática globalmente humana” (TEIXEIRA, 2013, p.179). Surge, portanto, a partir do exposto, uma Teologia pública com seus temas correlatos: Teologia pública, Teologia da libertação, Teologia feminista, Teologia voltada para a ecologia, o bem-estar e a justiça sociais e a Teologia do pluralismo religioso (TEIXEIRA, 2013, 2008).

Para Moltmann, citado por Teixeira (2013, p.179), trata-se de uma Teologia pública “por causa do Reino” de uma “Teologia da vida”, avivada por uma nova espiritualidade que está em sintonia profunda com a Terra. É uma Teologia pontuada por “maravilhosa abertura ao novo mundo penetrado pelo Espírito” (TEIXEIRA, 2013, p.179). Nela, podemos redescobrir a imanência de Deus que se encontra escondida na natureza, cuja presença se faz pontual em todas as criaturas.

A Teologia tem lugar nas Ciências das Religiões se entendida na sua perspectiva pública. Dessa forma, sair ao encontro do mundo, escutar o humano na sua história é, para a Teologia, uma responsabilidade de anunciar um Deus encarnado na realidade, possibilitando a escuta dos questionamentos da comunidade. Esse posicionamento permite que ela ocupe um espaço nas Ciências das Religiões.

Nesse sentido, citamos Moltmann (2004, p. 25) por ser um dos teólogos que buscaram esse espaço.

Deus não é Deus apenas dos que creem, mas o criador do céu e da terra, não sendo, portanto, particular como a fé humana nele, e sim universal como o sol que nasce sobre maus e bons, e como a chuva que cai sobre justos e injustos e proporciona vida a todas as criaturas (Mt 5,45). Uma Teologia apenas para pessoas crentes constituiria a ideologia religiosa de uma comunidade religiosa cristã ou uma doutrina secreta esotérica para iniciados.

Moltmann (2004) aponta para uma Teologia aberta à diversidade, de um saber existencial, cujo discurso teológico exerce um caráter público, de diálogo transparente e plural. Soares (2007), ao defender a visão de Moltmann da Teologia pública, destaca as pré-condições do discurso teológico, apontadas pelo próprio Moltmann.

A Teologia possui um só problema: Deus. Não é, nem pretende ser, uma ciência objetiva, mas apresenta-se como um saber existencial; a Teologia cristã é sempre Teologia do Reino de Deus. A Teologia pública só pode ser então, um discurso constitutivamente público em

favor do Evangelho público do Reino de Deus; como discurso público, a Teologia precisa de liberdade institucional diante das igrejas e o fundamentalismo militante não pode retirá-la desse âmbito; uma vez pública, a Teologia expõe-se à crítica de quem quer que seja e só pode contar com a própria verdade do seu conteúdo na tentativa de se fazer convincente. Sua presença na universidade, entretanto, não deve ser reduzida nem confundida com o *proprium* da ciência da religião nem, muito menos, ser emoldurada ou tutelada pelo saber eclesiástico. (SOARES, 2007, p. 295)

Nesse parâmetro percorrido por Soares (2007), percebemos, com clareza, a definição e o papel da Teologia, enquanto de caráter público, nas Ciências das Religiões. Como disciplina, a Teologia pública supera todo um olhar restrito a grupos de fé e se abre para um bem maior. Nesse sentido, Soares (2007,) se posiciona a seguir.

Como se vê, não há como confundir essa proposta com uma ciência ou ciências da religião. Por outro lado, a Teologia pública supera o restrito espaço das comunidades (eclesiais) de fé e volta-se ao bem comum da sociedade inteira por meio de uma reflexão crítica e da defesa pública da liberdade e da responsabilidade das atividades científicas. (SOARES, 2007, p. 296).

Soares (2007) ainda faz outra observação, relacionando a presença da Teologia pública como disciplina, nas Ciências das Religiões, no sentido de que a relevância social da Teologia, em ambiente universitário, diz respeito a poder, nesse espaço, acolher todo um discurso pluralista religioso ou não. Soares (2007, p.297) assegura ainda que “Diversas comunidades religiosas, convivendo em sociedades multirreligiosas e em um mundo globalizado, encontrarão um espaço comum para representar suas diferenças”. Neste sentido, é papel dessa disciplina estar aberta às diversas formas de expressão religiosa e construir métodos que facilitem o diálogo entre as diversas tradições.

Segundo Teixeira (2008, p.332),

Caberia à disciplina teológica examinar todas as formas de expressão religiosa. O método para tal ainda teria de ser construído. Isto porque o que se tem hoje são Teologias particulares, discursos conceituais formados dentro de tradições específicas. Não se pode renunciar aos conhecimentos fornecidos por estes métodos particulares. Mas é pelo confronto e pelo diálogo entre estas tradições diversas que se construirão aproximações a uma forma mais equânime de retratar as mitologias particulares.

Portanto, a Teologia pública nas Ciências das Religiões exerce seu papel de aproximação em meio a uma diversidade de tradições religiosas, buscando, sempre, através de um diálogo com respeito, alcançar valores universais. “Só a apresentação respeitosa de cada tradição mitológica particular pode resgatar valores universais presentes nestas tradições”, assevera Teixeira (2008, p.333).

2.2 A HERMENÊUTICA COMO PROCESSO NO DIÁLOGO DAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES COM A TEOLOGIA

Ao encontrar seu espaço como disciplina na área das Ciências das Religiões, a Teologia exerce um papel de contribuição nos estudo do sagrado, na academia. Por estar vivendo um tempo dinâmico e de transformação social radical, em que o fator religioso exerce seu poder decisivo, a Teologia tem seu olhar interpretativo voltado para o espaço público e se direciona para os valores universais. Com isto, se faz necessário, em sua pesquisa, a hermenêutica filosófica como caminho para a sua abertura e seu despojamento perante a diversidade.

A hermenêutica filosófica pode contribuir para o diálogo mais profundo entre a Teologia e as Ciências das Religiões, no intuito de responder à demanda atual relacionada ao fator religioso, facilitando, assim, um posicionamento crítico e analítico por parte dos pesquisadores da área, no espaço público.

Com isto, ao enfatizar, nesta dissertação, a desmitologização proposta por Bultmann, como método hermenêutico exegético, não queremos apresentá-lo como caminho ideal para o diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões, mas como etapas de um processo de compreensão do texto sagrado, para o homem da Modernidade.

Bultmann que tem como preocupação tornar relevante a fé cristã para o homem moderno, destaca o olhar para o mito em sua origem. Para ele, não é pretensão do mito se apresentar numa visão objetiva do mundo como ele é, mas apresentar a compreensão do homem de si mesmo, na realidade em que vive. O mito deve ser interpretado de modo existencialista.

O verdadeiro sentido do mito não é proporcionar uma concepção objetiva do universo. Ao contrário, nele se expressa como o ser humano se compreende em seu mundo. O mito não pretende ser interpretado cosmologicamente, mas antropologicamente – melhor: de modo existencialista. O mito fala do poder ou dos poderes que o ser humano supõe experimentar como fundamento e limite de seu

mundo, bem como de seu próprio agir e sofrer. No entanto, fala desses poderes de tal modo que conceptualmente os inclui no círculo do mundo conhecido, de suas coisas e forças, e no círculo da vida humana, de seus afetos, motivos e possibilidades. [...] Assim, por exemplo, pode explicar os estados e as ordens do mundo conhecido recorrendo a batalhas entre deuses. Do não-mundano fala mundanamente, dos deuses humanamente (BULTMANN, 1999, p. 14).

O autor aponta para um modo interpretativo do mito em sua origem, sem que o pesquisador objetive sua resposta no universo do próprio mito, mas que, no mito, possa expressar a compreensão em sua realidade, isto é, em seu mundo. Na verdade, Bultmann, pela desmitologização, busca não destruir o mito em sua origem, mas trazê-lo para atualidade, de forma compreensível.

Pode a proclamação cristã esperar do ser humano de hoje que aceite como verídica a concepção mítica do universo? Isso é sem sentido e impossível. Sem sentido, pois a concepção mítica do universo não é, como tal, nada especificamente cristã, mas é simplesmente a concepção do universo de uma época passada, ainda não moldada pelo pensamento científico. Impossível, pois uma concepção do universo não é algo de que se possa apropriar-se mediante uma resolução, mas já está configurado para o ser humano junto com sua respectiva situação histórica (BULTMANN, 1999, p. 7).

Alega, ainda, Bultmann (1999) que o Novo Testamento não é inteligível para a realidade atual, na forma como chega até nós e se encontra nas Sagradas Escrituras. Isso se deve ao fato de o significado e a concepção da existência de tudo, como também tudo o que provocava os acontecimentos estão postos na Bíblia, e aquilo que os homens achavam ser possível, para o autor, era uma maneira de pensar mitológica.

Ao tratar da desmitologização, em nossa dissertação, além do mito em si, precisamos focar também a significação da Teologia, que seria tema para mais uma dissertação. Porém, é importante dar ênfase ao resgate do sentido primeiro da Teologia para os gregos. Só assim, poderemos distinguir e propor tal Teologia como disciplina para as diversas Teologias e tradições religiosas.

Eduardo Gross, grande pioneiro da proposta da Teologia, quanto ao seu sentido primeiro, apontará para este caminho, sugerindo a libertação da Teologia como viés cristão, propondo uma que teria como base seu olhar para um discurso sobre mitos, ritos e símbolos.

Caberia à Teologia se entender explicitamente como um discurso sobre mitos, ritos e símbolos. Ela passaria a ser vista como formulação conceitual, o mais rigorosa possível, destes caracteres simbólicos. Evidentemente, esta concepção pressupõe o exame das tradições teológicas passadas, resgatando elementos simbólicos representativos e enriquecedores das mais variadas religiões. (GROSS, 2008, p.328).

A desmitologização da significação da Teologia percebe-se na proposta de Gross de sua retomada como uma disciplina que tem, por princípio, as diversas tradições, e as Teologias particulares, como seu objeto de estudo. “É preciso que a Teologia enquanto disciplina, em princípio, tome cada uma dessas tradições confessionais como seu objeto ao lado da Teologia cristã enquanto uma tradição entre outras”. (GROSS, 2008, p.332).

Nesse olhar de uma Teologia a qual dialoga com os estudos da religião, se faz, necessário a preocupação com seu aprisionamento às instituições confessionais ou a uma determinada tradição. Seu olhar deve estar aberto a contemplar a pluralidade religiosa. “Uma Teologia inserida entre as demais disciplinas que estudam a religião precisa contemplar a pluralidade de visões presente nas diversas tradições” (GROSS, 2008, p.334).

Diante dessa Teologia, livre das amarras confessionais, Gross definirá a figura do teólogo a ela pertinente:

Por teólogos se entende aqui não necessariamente pessoas engajadas confessionalmente, mas especialistas nos mitos e conceitos de uma tradição dada... Teólogos são especialistas numa linguagem, são linguistas que estudam o dialeto de uma religião dada. (GROSS, 2008, p. 335).

Trazer o discurso dialógico entre as Ciências das Religiões e a Teologia é gerar diálogos acadêmicos em busca do saber e da compreensão atual, numa perspectiva da cultura científica. Sendo assim, se faz necessário um método não confessional, mas filosófico, científico.

Hans-Georg Gadamer, por sua vez, inspirado na filosofia existencialista de Heidegger, e vislumbrado pela hermenêutica exegética de Bultmann, diante de uma Modernidade científica, percebe a necessidade de uma hermenêutica livre e exigente por uma universalidade. De forma inovadora, Gadamer intitula a hermenêutica filosófica como novo método de compreensão e interpretação da historicidade da cultura vivida.

É por esse viés da hermenêutica filosófica gadameriana, por uma resposta no âmbito da universalidade, que este estudo pretende apontar um possível caminho de diálogos entre a Teologia e as ciências das religiões: a hermenêutica filosófica, que defende a compreensão através da fusão de horizontes e do processo de perguntas e respostas. Processo que parte da fusão de horizontes à experiência hermenêutica²².

A essência da pergunta é abrir e manter abertas possibilidades. Face ao que nos diz outra pessoa ou um texto, quando um preconceito se torna questionável, não quer dizer consequentemente que ele seja simplesmente deixado de lado e que o outro ou o diferente venha a substituí-lo imediatamente em sua validade (GADAMER, 2005, p.396).

Para Gadamer (2005), a hermenêutica filosófica tem como base a pergunta, isto porque toda experiência pressupõe a estrutura da pergunta. É ela que desvela o conhecer real do objeto estudado. Porém, nesse processo hermenêutico-filosófico, não podemos esquecer da compreensão, que possibilita todo um canal de abertura em prol da opinião do outro. Nesse contexto o autor assim declara

A compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade quando as opiniões prévias com as quais se inicia não forem arbitrárias. O que se exige é simplesmente a abertura para a opinião do outro ou para a opinião do texto. Mas essa abertura implica sempre colocar a opinião do outro em alguma relação com o conjunto das opiniões próprias, ou que a gente se ponha em certa relação com elas. (Gadamer, 2005, p.358)

Na ótica da hermenêutica filosófica, envolver-se na pesquisa, assim como na estrutura do jogo em Gadamer, é deixar que a dinâmica das perguntas e respostas leve o intérprete ao encontro das origens do interpretado. Sendo assim, com a hermenêutica, nesse processo dialógico entre as Ciências das Religiões e a Teologia, em que, através da desmitologização, o diálogo e a compreensão prevalecem, poderemos fundamentar o *Theos* e o *logos* na relação entre o mito e a ciência, como objeto de estudo, na área das Ciências das Religiões.

Resgatamos, dessa forma, uma Teologia diferenciada da que pensamos hoje: dogmática; confessional, absoluta e única ciência. Uma Teologia que tenha a

²² “A experiência só se realiza nas observações individuais. Não se pode conhecê-la numa universalidade prévia. É neste sentido que a experiência permanece fundamentalmente aberta para tudo e qualquer nova experiência - não só no sentido geral de correção de erros, mas porque a experiência está essencialmente dependente de constante confirmação, e na ausência dessa confirmação ela se converte necessariamente noutra experiência diferente” (GADAMER, 2005, p.460).

percepção de espanto (*mysterium tremendum et facians*), enquanto admiração humana, nas relações das coisas existenciais, desde suas origens (*arché*). De fato, uma Teologia com perspectivas não lógicas (irracional), mas interpretativa, a partir de uma realidade de mundo.

Nesta ótica da relação do mito com a própria realidade do homem, é que tomamos como princípio metodológico, para este diálogo da Teologia e as Ciências das Religiões, a hermenêutica filosófica proposta por Hans-Georg Gadamer, por apontar caminhos interpretativos que favorecem uma melhor compreensão do interpretado, na história livre de um método lógico e radical.

Na sua origem, o fenômeno hermenêutico não é, de forma alguma, um problema de método. Não se interessa por um método de compreensão que permita submeter os textos, como qualquer outro objeto da experiência, ao conhecimento científico. Tampouco se interessa primeiramente em construir um conhecimento seguro, que satisfaça aos ideais metodológicos da ciência, embora também aqui se trate de conhecimento e de verdade (GADAMER, p.29. 2005).

Não estava no projeto hermenêutico filosófico gadameriano a construção de um método puramente lógico e científico, limitado às questões lógicas. Percebe-se, na verdade, um propósito de superar a filosofia contemporânea, limitada aos conceitos científicos e metodológicos.

Gadamer (2005, p.29-30) propõe uma hermenêutica filosófica em que

O fenômeno da compreensão impregna não somente todas as referências humanas ao mundo, mas apresenta uma validade própria também no terreno da ciência, resistindo à tentativa de ser transformado em método da ciência. A presente investigação toma pé nessa resistência que vem se afirmando no âmbito da ciência moderna, contra a pretensão de universalidade da metodologia científica. Seu propósito é rastrear por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar por sua própria legitimação onde quer que se encontre. É assim que as ciências do espírito acabam confluindo com as formas de experiência que se situam fora da ciência: com a experiência da filosofia, com a experiência da arte, e com a experiência da própria história. São modos de experiência nos quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metodológicos da ciência.

Ter a hermenêutica filosófica gadameriana como desfecho de nossa dissertação, é encontrar possibilidades de diálogo ente a Teologia e as Ciências das Religiões pelo viés filosófico. Uma vez que a hermenêutica filosófica, como

compreensão, busca a investigação da experiência da verdade, nas diversas experiências de vida fora da verificação metodológica da ciência, cabe a essa hermenêutica encontrar as formas de interpretar e compreender o diálogo entre ambas.

Como princípio para este diálogo é compreensível que o caminho encontrado não nos permita uma abordagem de caráter dogmático ou confessional, por isto que a hermenêutica gadameriana nos dá esse suporte de um horizonte filosófico ao qual queremos chegar com a nossa pesquisa dissertativa.

A hermenêutica que se vai desenvolver aqui não é uma doutrina de método das ciências do espírito, mas a tentativa de entender o que são na verdade as ciências do espírito, para além de sua autoconsciência metodológica, e o que as liga ao conjunto de nossa experiência de mundo. (GADAMER, 2005, p.31).

É nesta perspectiva proposta pela hermenêutica filosófica gadameriana, de encontrar o que pode ter em comum na experiência vivida de mundo, entre o interpretado e o interpretador que focalizamos nosso ponto de partida no diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões.

Ao observar a Teologia e os textos sagrados como fontes de compreensão para o anúncio, isto é, o *kerigma*, e as Ciências das Religiões como responsáveis em demonstrar a identidade e a verdade que anima a religião, surgem assim possibilidades comuns para o diálogo. Com isto, podemos, pela hermenêutica filosófica, compreender o papel e a função de cada uma para poder interpretar o diálogo.

Hans-Jürgen Greschat (2005), em sua obra *O que é Ciência da Religião*, identifica e distingue de modo muito claro o papel do teólogo e do cientista da religião.

A tarefa do teólogo é proteger e enriquecer sua tradição religiosa. É sua religião que está no centro do seu interesse... Os cientistas da religião optam pela pesquisa de uma determinada religião. Pode ser qualquer uma — potencialmente a escolha é ilimitada em termos históricos, geográficos ou tipológicos. (GRESCHAT, 2005, p.155).

Greschat (2005), ao identificar o âmbito de cada área, de certa forma, apontando limites e extensão do teólogo e do cientista da religião, identifica o lugar e

o objeto da pesquisa que o diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões pode acontecer.

Com isto, ao analisar o próprio texto de Greschat (2005), onde ele identifica o objeto religião como “algo concreto”, considerando possível a investigação, podemos chegar a este caminho do diálogo, numa ótica da hermenêutica filosófica.

Diferentemente das definições de religião, o objeto “religião” não existe apenas na cabeça dos pesquisadores. Ele está no mundo exterior, onde pesquisadores realmente o enxergam. O objeto “religião” é algo concreto, ou seja, é sempre uma determinada religião. Cada uma das milhares de religiões que podem ser escolhidas e estudadas é representada como uma totalidade possível de investigação de acordo com quatro perspectivas: como comunidade, como sistemas de atos, como conjunto de doutrinas ou como sedimentação de experiências. (GRESCHAT, 2005, p. 24).

Uma vez que Greschat (2005) aponta a religião como objeto concreto e sua investigação se dá pelo viés das quatro perspectivas vividas pelo indivíduo, procuramos, assim, compreender o fundamento do objeto dissertativo, a partir da hermenêutica filosófica gadameriana, por ela exercer a tarefa de demonstrar o sentido concreto da pertença do intérprete ao seu objeto, pela experiência na história.

A pertença do intérprete ao seu objeto, que não conseguia encontrar uma legitimação correta na reflexão da escola histórica, obtém agora um sentido que pode ser demonstrado concretamente. Demonstrar esse sentido é tarefa da hermenêutica. Também para a realização da compreensão que se dá nas ciências do espírito vale a ideia de que a estrutura da pre-sença é um projeto lançado e que a pre-sença se realiza segundo o modo de ser próprio da compreensão. A estrutura universal da compreensão atinge a sua concreção na compreensão histórica, uma vez que os vínculos concretos de costume e tradição e suas correspondentes possibilidades de futuro tornam-se operantes na própria compreensão (GADAMER, p. 353. 2005).

A proposta da hermenêutica gadameriana não é jamais apresentar um movimento que seja oposto à ciência, mas que precisa ser evitado o distanciamento entre a experiência e a teoria, ou o objeto central da investigação e o sujeito. Isto porque sua premissa fundamental parte de sua grande base que é o encontro existencial que acontece com a pessoa na história.

Ter a hermenêutica filosófica como processo do diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões é buscar, a partir da investigação deste método, caminhos que eliminem o distanciamento entre o objeto da Teologia e o objeto das Ciências das Religiões investigado.

É nessa ótica que Gadamer ressalta, em sua hermenêutica, a proposta do encontro existencial que acontece na história, e que tem como finalidade apresentar o verdadeiro objeto histórico que “não é um objeto, mas a unidade de um e de outro”.

Um pensamento verdadeiramente histórico deve incluir sua própria historicidade em seu pensar. Só então deixará de perseguir o fantasma de um objeto histórico – objeto de uma investigação que está avançando – para aprender a conhecer no objeto o diferente do próprio, conhecendo assim tanto um quanto o outro. O verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas a unidade de um e de outro, uma relação formada tanto pela realidade da história quanto pela realidade do compreender histórico. Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar a realidade da história na própria compreensão. (GADAMER, 2005, p.396).

É com este olhar da hermenêutica gadameriana que propomos o possível diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões, na academia. Uma vez que, sendo o objeto teológico a figura do mito enquanto realidade, e o objeto investigado das Ciências das Religiões a identidade central que dá sentido à religião, cabe à hermenêutica demonstrar este sentido concretamente.

III CONCLUSÃO

Esta pesquisa teve como finalidade a reflexão sobre o diálogo entre as Ciências das Religiões e a Teologia, a partir da compreensão do *Theos* e do *logos* na relação entre o mito e a ciência e teve, como objeto de estudo, as Ciências das Religiões. Seu foco partiu principalmente do processo de desmitologização proposto por Rudolf Bultmann e Hans-Georg Gadamer.

Esse processo, teve a hermenêutica como método de aporte para o diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões, direcionando-se o olhar para o mito em sua origem e apresentando-o numa visão objetiva do mundo como ele é, a partir da compreensão do homem de si mesmo, na realidade em que vive. Para tanto, o mito deve ser interpretado de modo existencialista, de forma que não seja destruído, mas posto para a atualidade, de forma compreensível.

Do mito à realidade, passamos pelo confessional, que apregoa a Teologia clássica, e chegamos às Ciências das Religiões, que unem as diversas religiões e trazem, para seu campo de estudo, a Teologia. Esta despoja-se de seu caráter confessional e passa pelos seus atributos relacionados à fé no divino, para o universo que abarca o homem de modo geral, o público. Surge então a Teologia pública como um dos caminhos acadêmicos das Ciências das Religiões.

Para essa análise, apoiamo-nos na percepção da relevância da temática escolhida para as Ciências das Religiões, apontando a profunda experiência das modificações por que passam, ao longo da história, o mítico e o humano, assim como a importância do resultado dessa reflexão para a academia e a sociedade.

Realizamos, num primeiro momento, um breve caminho histórico sobre o mito, uma análise sobre o seu surgimento, a partir do olhar humano fascinado pela interpretação das coisas existentes desde suas origens, e sua contribuição para a estruturação do pensamento cosmológico, em que narra as experiências humanas na relação corpo e natureza (*phýsis*).

Em um segundo momento, destacamos o pensar humano de forma filosófica, no intuito de apresentar o mito nos paradigmas históricos, relacionados aos *archai* filosóficos, em que o mito se (res)significa, assumindo um novo lugar, expressando a realidade humana na sua busca por respostas em sentidos “primeiros”; objetivando assim, a origem de todas as coisas pelo viés filosófico, tratando o mito como

instrumento para as interpretações das novas “ciências”. Isto ocorre a partir da linguagem que é o *logos* que encarna, no sentido de ser, o elemento primordial que dá origem às análises de compreensão do mundo, como o Ato Puro aristotélico, ao se colocar na relação hermenêutica do sagrado e da Teologia pública, para interpretar o mito.

Em um terceiro momento, enfatizamos o processo hermenêutico da desmitologização como reflexão interpretativo no resgate do sentido real do mito. Aqui destacamos a hermenêutica da desmitologização de Bultmann e o método hermenêutico de Gadamer como contribuição na compreensão do mito e a realidade.

Nosso último momento, correspondeu à análise do processo do diálogo da Teologia com as Ciências das Religiões. No texto, abordamos a Teologia pública, que ocupa um espaço na academia por discutir, numa ótica teológica, as diversas problemáticas vivenciadas por todos na sociedade.

Vale ressaltar que os apelos racionais são mais valorizados nessa busca do diálogo entre Teologia e Ciências das Religiões. Na atualidade, a experiência religiosa tem representado uma forte tendência nas expressões da vida das pessoas pós-modernas, destacando-se, nesse contexto, a diversidade religiosa. Com isso, a Teologia tem como dialogar com as Ciências das Religiões, buscando apresentar o papel das religiões no mundo contemporâneo, fazendo-se, aquela, necessária por contribuir com as discussões temática comuns a vida de todos.

Apesar das limitações deste trabalho, consideramos que o estudo realizado permitiu conhecer e trazer o diálogo entre a Teologia e as Ciências das Religiões no espaço acadêmico, buscando contribuir com futuras análises que possibilitem caminhos mais concretos do agir com relação a ele. Assim acreditamos ser o estudo possível de criar espaço para o debate, na própria academia, como lugar propício para o encontro das diversas expressões religiosas, onde o diálogo e discussões sobre temas comuns sejam propostos.

Por fim, dado a importância do tema consideramos que muito há ainda de se percorrer no campo da investigação nesta área.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Livro I. COCCO, Vincenzo (Trad.). São Paulo: Abril, 1984.

BARTCH, Karl. **Fé em busca de Compreensão**. 2ª ed. São Paulo: Novo Século, 2003.

BOMFIM, Vinicius Silva. Gadamer e a experiência hermenêutica. **Rev. CEJ**, Brasília, Ano XIV, n. 49, abr./jun. 2010, p. 76-82. Disponível em: <<https://www2.cjf.jus.br/ojs2/index.php/revcej/article/viewFile/1152/1341>>. Acesso em: 03 de março de 2015.

BORNHEIM, Gerd A. **Metafísica e Finitude**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998.

BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e Mitologia**. 4ª ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

_____. **Desmitologização**: Coletânea de Ensaio. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1999.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

CRUZ, Eduardo R. da; MORIS, Geraldo de Mori. **Teologia e Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2011.

ELIADE, Mircea. **Tratado da História das Religiões**. 3ª ed. São Paulo: Martins, 2008.

_____. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, João Pedro Magalhães. **Fédon: um estudo sobre o corpo em Platão**. Artigo. UNESPAR/ Campus de Paranavaí. 2016. Disponível em: <<http://www.fecilcam.br/eventos/index.php/eaic/iieaic/paper/viewFile/4206/1071>>. Acesso em 08 de junho de 2017.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Petrópolis: Vozes, 2009.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlos. **As Ciências das Religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Verdade e Método II**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Mito y Razón**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.

GRESCHAT, Has-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

GRONDIN, Jean. **O pensamento de Gadamer**. São Paulo: Paulus, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Marcas do Caminho**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

_____. **Meditação**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

_____. **Ontologia**: Hermenêutica da facticidade. 2ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Curitiba: Segesta, 2012.

_____. **Teogonia**: a origem dos deuses. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **Perseus**. Disponível em:

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0129%3Acard%3D1>>. Acesso em: março/2017)

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Loyola, 2010.

HOMERO. **Odisseia**. 3ª ed. São Paulo: Atena Editora, 2009.

_____. São Paulo: Cultrix, 2014.

JAEGER, Werner. **La teologia de los primeros filósofos griegos**. Traducción de José Gaos. Editora: Fondo de cultura económica. México – Buenos Aires. 1952.

KUHN, Thomas Samuel. **A estrutura das revoluções científicas**. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LONG, Anthony Arthur. **Primórdios da Filosofia Grega**. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

MARASCHIN, Jaci. A Teologia dos Filósofos Gregos e a Teologia Cristã. **Revista Eletrônica Correlatio**. n. 5 - Junho de 2004

MELISSO. **Filósofos pré-socráticos**. Disponível em:

<<http://paxprofundis.org/livros/presocraticos3/filosofos.htm>>.

MOLTMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica**: caminhos e formas de Teologia cristã. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004.

MONDIN, Battista. Os grandes Teólogos do século XX. Vol. 2. **Os teólogos protestantes e ortodoxos**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. **Curso de Filosofia**, vol. 1. São Paulo: Paulinas, 1981.

OS PENSADORES Pré-Socráticos. Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova cultura LTDA, 1996.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo-RS: Sinodal, 2007.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e Teologia**: Tensões e convergências de uma busca comum. São Paulo: Paulinas. 2008.

PARMÊNEDIS. **A Filosofia Naturalista e a busca pelo Arché**. Disponível em: <<http://www.lackingfaces.org/2016/12/a-filosofia-naturalista-e-busca-pelo.html>>. Acesso em: 10 de julho de 2017.

_____. **Fragmentos da poesia de Parmênides**. Disponível em: <<http://educom.fct.unl.pt/proj/por-mares/parmenides.htm>>. Acesso em: 10 de julho de 2017

_____. **Oficina de Filosofia**. Disponível em: <<https://oficinadefilosofia.com/2015/06/29/a-escola-eleata/>>. Acesso em: 10 de julho de 2017

_____. **Os filósofos pré-socráticos**. Disponível em: <<http://www.paradigmas.com.br/index.php/revista/edicoes-31-a-40/edicao-33/287-os-filosofos-pre-socraticos-filosofos-da-natureza>>. Acesso em: 12 de julho de 2017

PASSOS, João Décio; USARSK, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2013.

PEREIRA, MARCO A. S.; PEREIRA, ANTÔNIO PACHECO. **Óptica Teológica do Espiritismo Cristão**. São Paulo: MASP, 2013.

PIEPER, Frederico. **Filosofia e teologia em Heidegger**: Notas sobre a conferência Fenomenologia e teologia de 1927. Disponível em: https://dadospdf.com/download/ciencia-da-religiao-ciencias-da-religiao-e-ciencias-das-religioes-uma-tentativa-de-compreensao-_5a4d3880b7d7bcab67368f70_.pdf. Acesso em: 25/03/2018.

PLATÃO. **Fedão**. Disponível em: https://sumateologica.files.wordpress.com/2009/10/platao_fedao.pdf. Acesso em: 15/10/2017.

_____. **Fédon, a imortalidade da alma**. Disponível em: <<http://portalconservador.com/livros/Platao-Fedon.pdf>>. Acesso em: 12 de julho de 2017

PSEUDO- ARISTÓTELES. **A Teologia de Aristóteles**. CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA IMPRENSA NACIONAL-CASA DA MOEDA LISBOA, 2010. Disponível em: <<http://www.obrasdearistoteles.net/files/volumes/0000000032.pdf>>. 12 de julho de 2017

SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO-SOTER. **Religião, Ciência e Tecnologia**. São Paulo: Paulinas, 2009.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPURCS, 2011.

TEIXEIRA, Faustino. **A(s) Ciências(s) da religião no Brasil**: Afirmação de uma área acadêmica. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. Ciência da Religião e Teologia. In: PASSOS, J.D.; USARSKI, F. (Orgs.). *Compêndio da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

TRACY, David. *A Imaginação Analógica*: a teologia cristã e a cultura do pluralismo. Porto Alegre: UNISINOS, 2006.

USARSKI, Frank. **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

REALE, Giovanni; ANTESERI, Dario. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulinas, 1990.

RICOUER, Paul. **Conflitos de interpretações. Ensaios hermenêuticos**. Porto - Portugal: Imago, 1978.

RUBENS, David de Souza. **Anais do V Congresso da ANPTECRE**. Religião, Direitos Humanos e Laicidade, 2015.

SANTOS, Jandir Silva dos. **A linguagem filosófica na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer**. n. 57, ago. 2013, p.83-98. Disponível em: <http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/57/8.pdf>. Acesso em: 03 de março de 2015.

SOARES, Afonso Maria Ligório. Introdução. In: SOARES, A.M.L.; PASSOS, J.D. (Orgs.). **Teologia e Ciência: Diálogos acadêmicos em busca do saber**. São Paulo: Paulinas, 2008.

XENÓFANES. **Fragmentos**. Disponível em: <<http://warj.med.br/fil/fil05c.html>>. Acesso em: 03 de março de 2016.

_____. **Frases filosóficas de pensadores**. Disponível em: <<http://www.citador.pt/frases/mas-se-os-bois-os-cavalos-e-os-leoes-tivessem-ma-xenofanes-4534>>. Acesso em: 03 de março de 2016.

_____. **História da Filosofia**. Disponível em:
<<https://historiadafilosofia.wordpress.com/category/xenofanes/>>. Acesso em: 03 de março de 2017.

TORRES, Carolina Moreira. Xenófanos de Colofão: a natureza divina como limite para o conhecimento. **Anais de filosofia clássica**, vol. 10, nº19, 2016.

VEMANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia Antiga**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.